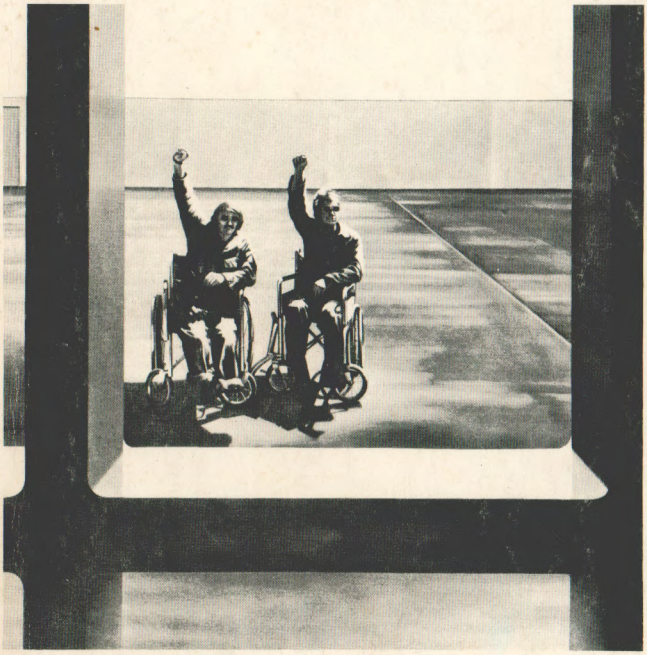
Stefan Breuer
Die Krise der Revolutionstheorie



Syndikat

Stefan Breuer
Die Krise der Revolutionstheorie

Die gegen Ende der Studentenbewegung formulierte Parole »Von Marcuse zu Marx« hat ihre (z. T. heilsame, z. T. verheerende) Wirkung getan. Die Theorie Marcuses ist aus einem Gegenstand kollektiver Lektüre zum Objekt hermeneutischer Forschung geworden, eingegliedert in die Schein-Kontinuität einer Geistesgeschichte, gegen die sie stets polemisiert hatte. Gerade aus dieser Geistesgeschichte, aber eher aus ihren Brüchen, muß sie verstanden werden, denn sie zehrt bei ihrer Selbstkritik des Historischen Materialismus von dem gesellschaftlichen Gehalt, der in die Spätformen des bürgerlichen Denkens als einer »Geschichte der Unterdrückung und Formierung von Erfahrung« eingegangen ist. Hieraus erwachsen die Verheißungen, aber auch die Aporien des auf die gesellschaftlichen Entwicklungen so empfindlich reagierenden Denkens von Marcuse. Breuer stellt es in die doppelte Perspektive der durch die Marxsche Wertlehre obsolet gewordenen marxistischen Revolutionstheorie und des vom französischen Strukturalismus erhobenen Subjektivismus-Vorwurfs gegen die bürgerliche Philosophie.

Stefan Breuer, geboren 1948 in Eisenach, studierte in Mainz, München und Berlin Philosophie, Politologie und Geschichte. Mit der vorliegenden Arbeit promovierte er 1976 im Fachbereich Politische Wissenschaft der FU Berlin. Er arbeitet als wissenschaftlicher Assistent an der TU Hannover.

Stefan Breuer

Die Krise der Revolutionstheorie

Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse

Syndikat

Der vorliegende Text ist die überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Sommer 1976 vom Fachbereich Politische Wissenschaft der Freien Universität Berlin angenommen wurde. Wolf-Dieter Narr, Hans-Dieter Bahr und Klaus-Dieter Oetzel danke ich für die Anregungen und die Unterstützung, die ich von ihnen erfahren habe.

© Syndikat Autoren- und Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main 1977
Alle Rechte vorbehalten
Umschlag nach Entwürfen von Rambow, Lienemeyer und van de Sand
Motiv: Angelo Titonel, Zwei Versehrte, 1971
Satz und Druck: Mittelhessische Druck- und Verlagsgesellschaft, Gießen
Bindung: Klemme und Bleimund, Bielefeld
Printed in Germany
ISBN 3-8108-0038-4

Inhalt

Einleitung: Für eine neue Lektüre Marcuses 7

I. Verdinglichung und Pseudokonkretion 20
1. Die Krise des bürgerlichen Selbstbewußtseins 20
2. Marx und die Formen der gesellschaftlichen Synthesis 33
3. Der Verfall der ›großen Methode‹ 50
4. Fetischismuskritik als Affirmation: das Elend der spätbürgerlichen Kulturkritik 64

II. Idealismus und Wertabstraktion: Marcuse und die Aporien der historizistischen Revolutionstheorie 80
1. Der Aktivismus von 1918 und die Entstehung des ›westlichen Marxismus‹ 80
2. Von der ›Destruktion der Ontologie‹ zur Ontologie der Destruktion: Marcuse, Heidegger und die Theorie der Geschichtlichkeit 96
3. Die ›Rebellion der Vernunft‹ 118

III. Die eindimensionale Gesellschaft und die Krise der Kritik 146
1. Staatskapitalismus und Volksrevolution: Zur politischen Ökonomie des ›Welfare and Warfare State‹ 146
2. Kritik der politischen Technologie 174
3. Das Ende der Utopie 203

Schluß: Revolutionstheorie als Arbeitsmetaphysik. Kritik eines falschen Versprechens 240

Anmerkungen 245
Literaturverzeichnis 294

Einleitung
Für eine neue Lektüre Marcuses

Wer heute die Forderung nach einer neuen Lektüre Marcuses erhebt, setzt sich dem Vorwurf aus, Vergangenes wiederholen, längst Überwundenes wieder zum Leben erwecken zu wollen. Das Interesse an Marcuse, der gegen Ende der sechziger Jahre zu den meistbesprochenen und meistdiskutierten Autoren gehörte, hat nachgelassen, seine Theorie viel von ihrer ursprünglichen Faszinationskraft verloren; mehr und mehr ist sie aus einem Gegenstand kollektiver Lektüre vor und während der Studentenbewegung zum Objekt historisch-philologischer Forschung geworden, eingegliedert in die Schein-Kontinuität einer Geistesgeschichte, gegen die sie stets polemisiert hatte. Während in den von ihr und den Arbeiten Horkheimers und Adornos eröffneten Bahnen kaum noch ernsthafte Forschung betrieben wird, ist die kritische Distanzierung von ihren Aussagen auch für diejenigen zum Obligatorium geworden, die kaum verleugnen können, was sie ihr verdanken. Der fachwissenschaftlichen Diskussion wegen ihrer disziplinübergreifenden Fragestellungen ohnehin schon seit langem suspekt, den Empirikern nicht empirisch genug, den Aposteln von Klarheit und Eindeutigkeit zu wenig exakt, von mangelnder begrifflicher Präzision, hat sie sich inzwischen auch gegenüber denjenigen zu verteidigen, für die sie einstmals konzipiert war. Horkheimers, Adornos und Marcuses Thesen, so der Tenor der Kritik, seien zu global, zu unverbindlich und schwebend; wo immer man eine bündige Antwort von ihnen erwarte, zögen sie sich zurück, seien überhaupt auf nichts festzulegen. Ihre kritische Attitüde sei nur geborgt: ohne Bezug zur konkreten Wirklichkeit, denunziere diese Theorie die realen Bemühungen um eine Veränderung des kritischen Weltzustands, lähme durch ihren Kulturpessimismus den Willen der Revolutionäre. Da sie keinen Standpunkt habe, bleibe sie negativ, nur abstrakt-negie-

rend; da ihr ein Maßstab fehle, könne sie nichts anderes hervorbringen als unendliche Paraphrasierungen ihrer selbst – Paraphrasierungen einer Hoffnungslosigkeit, deren Wurzel nicht in den gesamtgesellschaftlichen Verhältnissen zu suchen sei, sondern nur im ausweglosen Kreisen des bürgerlichen Intellektuellen um seine eigene Malaise.

Gravierender noch als diese Vorwürfe, die sich durch eine gründlichere Lektüre vielleicht ausräumen oder relativieren ließen, sind jedoch die Brüche und Umstrukturierungen, die im zeitgenössischen Denken stattgefunden und eine Bewußtseinslage hervorgebracht haben, dergegenüber die kritische Theorie als Denkgestalt aus einer längst vergangenen Epoche erscheint. Während in Westeuropa noch bis weit in die sechziger Jahre hinein mit der Phänomenologie, der Existentialontologie und der philosophischen Anthropologie unangefochten die letzten Ausläufer der großen europäischen Philosophie dominierten und, bei aller nicht zu übersehenden Gegnerschaft, den Boden bildeten, auf dem ein der Tradition so sehr verpflichtetes Denken wie dasjenige Horkheimers, Adornos und Marcuses überhaupt erst entstehen konnte, sind heute Auffassungen in den Vordergrund gerückt, die den bewußten Bruch mit jener Tradition gleichsam zu ihrer raison d'être erhoben haben. In der Perspektive dieser Auffassungen, wie sie besonders prononciert heute in Frankreich von Theoretikern wie Foucault, Althusser und anderen vertreten werden, erscheint die philosophische Tradition von Kant und Hegel über Husserl und Heidegger bis zu den Exponenten des westeuropäischen Marxismus wie Lukács, Sartre und der kritischen Theorie als eine von Grund auf ideologische Metaphysik, die die Gesamtheit des Seienden auf die synthetische Aktivität eines Subjekts reduziert habe. Der Fortschritt des Bewußtseins, die Teleologie der Vernunft, die Kontinuität der Geschichte – dies seien die Motive eines Diskurses, der in Wahrheit nur ein einziges Ziel habe: die Verherrlichung des transzendentalen Subjekts, des ›Menschen schlechthin‹, der ›Gattung‹ oder der ›Lebenswelt‹. Mit eben dieser Vermenschlichung aber, so der zentrale Vorwurf, habe der europäische ›Humanismus‹ die wahren,

überhaupt nicht in den Begriffen einer Subjekt-Objekt-Relation erfaßbaren Strukturen der Wirklichkeit verdunkelt und der Kritik entzogen. ›Der Mensch‹, von dem in den existentialistischen und hegelianisierenden Marx-Interpretationen so unablässig die Rede sei, sei nicht der Maßstab des Seienden, sondern eine sehr »junge Erfindung«[1], eine »Gestalt zwischen zwei Seinsweisen der Sprache«[2]; er habe sich konstituiert in den Zwischenräumen zweier Formen der ›episteme‹, von denen die eine vergangen sei, die andere sich dagegen noch nicht entwickelt habe; er sei constitutum, nicht constituens, und in der Analyse der ökonomischen, politischen, linguistischen und ethnologischen Strukturen entdecke er nicht sich selbst, das ›aufgeschlagene Buch seiner Wesenskräfte‹ (Marx), sondern fremde, allein aus ihrer inneren Logik erklärbare Beziehungen, denen seine Sprache, sein Unbewußtes, seine Vorstellungen gehorchten. Die Geschichte, so Michel Foucault, sei nicht die Geschichte des verlorenen und des wiedergefundenen Ursprungs, wie der ›transzendentale Narzißmus‹ des abendländischen Denkens unterstelle; sie sei ohne ein Zentrum, ohne ein Ziel, bestimmt von Systemen, Relationen und Kombinatoriken, die sich ohne die Stifterfunktionen eines ursprünglichen Subjekts entfalteten und wieder verschwänden, und die sich jedem Versuch einer Totalisierung entzögen:

»In dem Augenblick, in dem man sich darüber klar geworden ist, daß alle menschliche Erkenntnis, alle menschliche Existenz, alles menschliche Leben und vielleicht das ganze biologische Erbe des Menschen, in Strukturen eingebettet ist, d. h. in eine formale Gesamtheit von Elementen, die beschreibbaren Relationen unterworfen sind, hört der Mensch sozusagen auf, das Subjekt seiner selbst zu sein, zugleich Subjekt und Objekt zu sein. Man entdeckt, daß das, was den Menschen möglich macht, ein Ensemble von Strukturen ist, die er zwar denken und beschreiben kann, deren Subjekt, deren souveränes Bewußtsein er jedoch nicht ist. Diese Reduktion des Menschen auf die ihn umgebenden Strukturen scheint mir charakteristisch für das gegenwärtige Denken und somit ist die Zweideutigkeit des Menschen als Subjekt und Objekt jetzt keine fruchtbare Hypothese, kein fruchtbares Forschungsthema mehr.«[3]

Sätze wie diese enthalten zweifellos eine durch keine Reflexion und keine Willensanstrengung mehr zu hintergehende Erfah-

rung; und es wird eines der wichtigsten Ziele dieser Arbeit sein, den Realitätsgehalt dieser Erfahrung gegenüber einer Theorie zur Geltung zu bringen, die so sehr um die Souveränität des bürgerlichen Subjekts zentriert ist wie die kritische Theorie. Betrachtet man die Geschichte des westeuropäischen Marxismus seit *Geschichte und Klassenbewußtsein*, so wird in der Tat deutlich, wie ernst der vom ›Strukturalismus‹[4] erhobene Subjektivismus-Vorwurf zu nehmen ist: zunächst mit Recht gegen die objektivistischen und naturalistischen Positionen eines zur Legitimationswissenschaft erstarrten ›Marxismus-Leninismus‹ polemisierend, hatten es sich Lukács und Marcuse, Bloch und Sartre, Gramsci, Korsch und viele andere zur Aufgabe gesetzt, »dem Menschen innerhalb des Marxismus wieder seinen Platz zurückzuerobern«[5], dem »neuen Menschen, dem Sprung, der Kraft der Liebe und des Lichts, dem Sittlichen selber« die »wünschenswerte Selbständigkeit« in der »allzu kupiert angehaltenen Sozialkonstruktion« zuzuweisen.[6] Sie hatten deshalb an die Stelle des ökonomistischen Evolutionismus der überkommenen Produktivkräftemetaphysik die Konzeption der ›Totalität als Subjekt‹ (Lukács) gesetzt, an die Stelle der vulgärmaterialistischen Depotenzierung des Bewußtseins zu einem bloßen Reflex der ökonomisch-technischen Basis die konstitutive Rolle der Vernunft und die freiheitliche Aktivität des Menschen: Geschichte sollte begriffen werden als die des sich selbst entfremdeten und aus der Entfremdung wieder zu sich zurückkehrenden Subjekts. Doch während der ›westliche Marxismus‹ solchermaßen die Dialektik durch die Versubjektivierung des Objektiven, die Verlebendigung des Erstarrten wieder in Bewegung zu bringen glaubte, entging ihm, daß er dem Objektivismus nur eine abstrakte Antithese entgegengesetzt hatte, die sich zu dem, was eigentlich überwunden werden sollte, genau spiegelverkehrt verhielt. Alle Motive, die den Objektivismus bestimmt hatten, waren erneut versammelt: die Reduktion des Seienden auf ein ursprüngliches Prinzip, die Betonung der Genesis gegenüber der Geltung, der Begriff einer kontinuierlichen und kohärenten Geschichte, das teleologische Modell, das Konzept einer ›expressiven Totalität‹ (Althus-

ser), deren Momente Ausdruck ein und desselben Zentrums sein sollten. Ökonomismus und Humanismus, Empirismus und Historizismus, Objektivismus und Subjektivismus[7] – alle diese Begriffspaare bezeichneten, wie vor allem Althusser herausgearbeitet hat, keine absoluten Gegensätze, sondern waren Varianten ein und derselben Metaphysik der Arbeit, die einmal als eine Art Selbstunterscheidung der tätigen ›Natur‹ oder, im anderen Fall, als Vermittlungsinstanz im Zusichselbstkommen eines souveränen transzendentalen Subjekts begriffen wurde. Noch dort, wo dieses Denken die bürgerliche Arbeitsmetaphysik zu kritisieren vermeinte, bewegte es sich im gleichen homogenen, flächenhaften und zeitlosen Raum, den die bürgerliche Ideologie hervorgebracht hatte.[8] Indem es nur die ursprungsphilosophische Reduktion auf ein erstes fundierendes Prinzip kannte und die wirkliche Hierarchie der Strukturen, die Komplexität der Beziehungen und Interdependenzen durch die einfache Beziehung zwischen ›Schale‹ und ›Kern‹, ›Erscheinung‹ und ›Wesen‹ ersetzte, blieb es der Oberfläche verhaftet und verfehlte die Vielschichtigkeit einer Wirklichkeit, die noch Marx unübertroffen auf den Begriff gebracht hatte. Die gegen Ende der Studentenbewegung formulierte und von vielen aufgegriffene Parole ›Von Marcuse zu Marx‹ hatte hierin ihre eigentliche Berechtigung.

Aber während vor dem Hintergrund dieser Überlegungen die Wiederentdeckung des genuinen Marx, die ›Rekonstruktion der Kritik der politischen Ökonomie‹, wie sie von Althusser und anderen Marxisten betrieben wurde, zweifellos ein Fortschritt war und eine präzisere Analyse der bürgerlichen Gesellschaft erlaubte, als dies im Rahmen der ›ökonomistischen‹ oder ›humanistischen‹ Arbeitsmetaphysik möglich war, war doch die Art, in der dieser Rekurs auf Marx erfolgte, alles andere als unproblematisch. So treffend und legitim die Kritik an ›Ökonomismus‹ und ›Humanismus‹ als zweier komplementärer Formen des bürgerlichen Bewußtseins war, so fragwürdig war doch das Verfahren, diese Formen umstandslos aus der materialistischen Tradition hinauszukatapultieren und in die angeblich zeitlose und unveränderliche Sphäre der ›Ideologie‹ zu verbannen, *ohne* zugleich zu

fragen, ob es nicht Strukturelemente in der marxschen Theorie selbst gab, die jene ›ideologischen‹ Formen hervorgebracht hatten. Konnte sich ein solches Verfahren nominalistischer Ideologiekritik schon nicht auf das marxsche Verständnis berufen, nach welchem die »einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode« darin bestand, »aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu *entwickeln*«, statt umgekehrt »durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden«[9], so mußte die Tabuisierung der Frage nach der Verbindung zwischen der marxschen Theorie und ihren – wenn man so will – ›Verfallsformen‹ notwendig dazu führen, daß die Konstellation, die zur Herausbildung von ›Humanismus‹ und ›Ökonomismus‹ geführt hatte, nicht nur erhalten blieb, sondern noch mehr verfestigt wurde. Die Konstruktion einer absoluten Diskontinuität zwischen der marxschen ›Wissenschaft‹ und der bürgerlichen ›Ideologie‹ und der damit verbundene Glaube, auf Grund bestimmter subjektiver Dispositionen – eines politischen ›Standpunktes‹ oder bestimmter analytischer Fähigkeiten – in gleichsam heideggerscher Manier die ganze Geschichte der Verzerrungen und Verfälschungen der ursprünglichen Lehre überspringen und deren bislang ›Ungesagtes‹ wieder zum Sprechen bringen zu können, mußte im Ergebnis zur Folge haben, daß die marxsche Theorie selbst gerade durch ihre Hypostasierung zum nicht mehr hinterfragbaren und vor allem: von Ambivalenzen freien Maßstab an Substanz und Realitätsgehalt verlor; abgetrennt von ihrer eigenen Wirkungsgeschichte und den verschiedenen Entwicklungslinien des bürgerlichen Denkens mußte diese Theorie, die sich doch selbst wie keine andere als Ausdruck einer ›wirklich vor sich gehenden praktischen Bewegung‹ begriffen und sich allererst in der Auseinandersetzung mit den herrschenden Reflexionsformen des bürgerlichen Bewußtseins konstituiert hatte, zu einer Ansammlung von begrifflichen Rastern und entleerten Formeln werden, deren Plausibilität einer Epoche des Kapitalismus entstammte, die doch längst schon Vergangenheit war; und es ist daher auch keineswegs überraschend, wenn gerade die strukturalistische Marx-Renaissance, die sich als

absoluter Neuanfang präsentierte, an vielen Punkten zu den verstaubtesten Ladenhütern der Orthodoxie der Zweiten und Dritten Internationale zurückkehrte.[10]

Es scheint mir ein zentrales Verdienst der kritischen Theorie zu sein, daß sie, unbeschadet ihrer (freilich im einzelnen zu differenzierenden) Befangenheit in einer historizistischen Problematik des Subjekts, einer solchen Dogmatisierung und Selbstimmunisierung der materialistischen Dialektik nicht erlegen ist. Von Anfang an stand für sie außer Zweifel, daß der Historische Materialismus nur dann eine Zukunft haben könne, wenn es ihm gelinge, die Erfahrungen in sich aufzunehmen und zu verarbeiten, die sowohl der Geschichte seiner eigenen Verwirklichung in der sozialistischen Arbeiterbewegung entstammten wie auch der Entwicklung, die die bürgerliche Gesellschaft im allgemeinen genommen hatte, und die sich in jenen Denkgestalten niedergeschlagen hatte, die von der vulgärmarxistischen Theorie nur unter dem Etikett einer ›Zerstörung der Vernunft‹ (Lukács) wahrgenommen, nicht aber wirklich reflektiert worden waren. Wenn die materialistische Theorie mehr sein wollte als nur die formelhafte Beschwörung vergangener Erkenntnisse, so hatte sie den gesellschaftlichen Gehalt zu entziffern, der in die Spätformen des bürgerlichen Denkens eingegangen war; sie hatte Phänomenologie, Existentialismus und Positivismus ebenso ernstzunehmen wie Kant oder Ricardo, sie hatte die innere Logik dieser Entwicklung nachzuzeichnen und sich den in ihr enthaltenen Erfahrungen zu öffnen, anstatt diese Formen in eine unterschiedslose Einheit zusammenzuziehen oder, schlimmer noch, sie gegeneinander auszuspielen: Das Frühere war im Lichte des Späteren zu interpretieren, Kant, Hegel und Marx waren, zugespitzt formuliert, von Heidegger und Husserl, Carnap und Wittgenstein her zu lesen; und wenn diese Lektüre nur um den Preis einer Aufgabe liebgewordener Illusionen möglich war, so mußte dieser Preis gezahlt werden, denn eine Theorie, deren Wirklichkeitsverständnis auf Illusionen beruhte, hatte sich ohnehin längst schon selbst aufgegeben.

Zu den wichtigsten Ergebnissen, zu denen die kritische Theorie in ihrer Auseinandersetzung mit jenen Spätformen des bürgerli-

chen Denkens gelangte, gehörte die Einsicht in die Unhaltbarkeit der Annahme, daß die bürgerliche Gesellschaft schon zu Zeiten von Hegel und Marx das Stadium erreicht hatte, von dem her ein *vollständiges* Verständnis dessen möglich war, was kapitalistische Vergesellschaftung bedeutete. Seit der emphatischen Beschwörung der zivilisierenden Leistungen des Kapitals im *Kommunistischen Manifest* war ein Jahrhundert vergangen, in dessen Verlauf diejenige Klasse, die nach Marx zum Totengräber der bürgerlichen Gesellschaft hatte werden sollen, durch blutige Unterdrükkung und die disziplinierende Gewalt des Produktionsprozesses aus einer ehemals ›exterritorialen Instanz‹ (Adorno) in einen integrierten Bestandteil der kapitalistischen Produktionsweise verwandelt worden war. Die Kette fürchterlicher Niederlagen, die die Arbeiterbewegung seit der Pariser Commune und zuvor erlebt hatte, die kaum zu erschütternde Dominanz reformistischer und ökonomistischer Bestrebungen und das Scheitern aller radikaleren Forderungen mußten Zweifel daran aufkommen lassen, ob Marx' Annahme richtig war, daß die Analyse des Kapitals zugleich auch die Bestimmung von dessen Negation sei, die Kritik der Herrschaft der toten im Namen der lebendigen Arbeit. Zu bezweifeln war, ob angesichts der Erfahrung der offen gewalttätigen Integration der bürgerlichen Gesellschaft durch den militärischen und polizeilichen Apparat und der weitaus sublimeren, aber nicht weniger wirkungsvollen durch die reelle Subsumtion der Arbeit noch die optimistische These zu halten war, daß die begriffliche Durchdringung der inneren Natur des Kapitals gleichbedeutend sei mit der Herausarbeitung der materiellen Grundlagen jener ›instinktiv und mit der Gewalt eines Naturprozesses‹ aus ihm hervorgehenden revolutionären Bewegung. Hatte das Kapital wirklich in ›der Arbeit‹ seine absolute Grenze, war die Gebrauchswertproduktion jene potentiell ›sprengende‹ Kraft, die zu irgendeinem Zeitpunkt gegen ihre ›marktmäßige‹ Verwertung rebellieren würde, wie beinahe alle Theoretiker des revolutionären Sozialismus angenommen hatten und annehmen? Verkörperte die lebendige Arbeit tatsächlich jene Organisationsprinzipien einer neuen Gesellschaft, die die schon im Schoße der

alten entstandenen materiellen Grundlagen des Sozialismus bildeten – oder war nicht doch die spätbürgerliche Erfahrung von der ›Grenzenlosigkeit‹ der industriell-technischen Zivilisation der Wahrheit näher, die Erfahrung der Unmöglichkeit, einer nicht-verdinglichten, nicht schon von den Rastern des kapitalistischen Verwertungsprinzips überzogenen Dimension habhaft zu werden? Gab es denn wirklich jenen von Marx postulierten ›Block‹ (Adorno), an dem die Möglichkeit einer Revolution festzumachen war, die aus den inneren *Widersprüchen* der bürgerlichen Gesellschaft hervorging – oder waren am Ende Marx' Hoffnungen allzu optimistisch gewesen, gegründet auf einer nicht radikal genug durchgeführten Analyse der kapitalistischen Vergesellschaftung, einer verschwiegenen Ontologie der Arbeit, die sich im Kern nicht von den ›humanistischen‹ oder ›ökonomistischen‹ Formen der nachmarxschen Arbeitsmetaphysik unterschied? War die marxsche Theorie überhaupt eine *Revolutionstheorie*?

Indem die kritische Theorie – wie zu zeigen sein wird – diesen Fragen nicht auswich, sie vielmehr in den Mittelpunkt ihrer theoretischen Bemühungen stellte, legte sie den Grundstein für eine *Selbstkritik des historischen Materialismus,* die noch die Ursachen für das Scheitern des eigenen Anspruchs aus der Immanenz der marxschen Theorie abzuleiten versuchte. Sie zeigte, daß *neben* der herrschenden Interpretation des Marxismus als einer Theorie, die zugleich Begriff des Bestehenden und seiner revolutionären Überwindung zu sein beanspruchte, eine zweite, nicht minder plausible Interpretation möglich war, die die Vernichtung der lebendigen Erfahrung und damit von Subjektivität überhaupt durch den Prozeß der reellen Subsumtion zum Thema hatte, und die im Ergebnis zum Begriff einer ›eindimensionalen‹ Gesellschaft führte, in der die aus dem Wertverhältnis hervorgegangene technisch-wissenschaftliche Superstruktur zur zweiten Natur geworden war. Ihrer inneren Logik nach, so die Konsequenz dieser Interpretation, war die Wertformanalyse keine Theorie der Revolution, sondern eher der Begriff ihrer Unmöglichkeit: was sie zeigte, war die Unterwerfung der Gesellschaft unter ihren eige-

nen abstrakt-allgemeinen Zusammenhang, durch die der Utopie des ›Jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen‹ von der materiellen Basis her die Grundlage entzogen wurde; wie, so fragte Adorno, sollte es möglich sein, daß diejenigen, die die ganze Last des Bestehenden zu tragen hätten, dieses zugleich zu revolutionieren imstande sein sollten?[11] Anstatt die Keimformen einer neuen, sozialistischen Produktionsweise zu enthalten, die das Kapital in einer Art Verschwörung gegen sich selbst zu entfalten gezwungen sein sollte, war die bürgerliche Gesellschaft durch die Totalisierung der Wertstruktur und die Vernichtung aller ihr nicht gemäßen Wirklichkeit gekennzeichnet: dies war das Geheimnis des bürgerlichen Idealismus, der gesellschaftliche Gehalt eines Denkens, das alles auf die Identität des A = A zu reduzieren bestrebt war; und von diesem Endpunkt her, der in Phänomenologie und Positivismus, Existentialismus und Anthropologie seine Reflexionsform erhalten hatte, war die Geschichte der Revolutionsversuche als das von Anbeginn vergebliche Unterfangen zu interpretieren, gegenüber dem notwendigen Ende des Prozesses auf den Hoffnungen und Illusionen seines Anfangs zu insistieren. Indem die kritische Theorie dies erkannte, indem sie deutlich machte, daß die Wahrheit des Idealismus die Verdinglichung war, nicht, wie der revolutionäre Sozialismus glaubte, die Resurrektion des ›Konkreten‹, sprach sie aus, was ohnehin nicht mehr zu verkennen war, und was Marx und seine Nachfolger durch die Zuhilfenahme ›ökonomistischer‹ und ›humanistischer‹ Zusatztheorien selbst demonstriert hatten. Sie machte klar, daß der Anspruch der marxschen Kapitalismusanalyse, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters zu sein, nur dann zu bewahren war, wenn der Marxismus sich von der Revolutionstheorie löste und die Konsequenzen des von ihm selbst entwickelten Kapitalbegriffs zu Ende dachte. Die vermeintlich unumstößlichen Gewißheiten, an die er sich bislang geklammert hatte, hatten ihre Evidenz verloren, die Kritik hatte nichts mehr hinter sich. Und da sie die Welt nicht von sich aus zu verändern vermochte, blieb ihr nurmehr die Aufgabe, sie noch einmal zu interpretieren: »Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Ge-

stalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.«[12]

Die hier skizzierte Aufgabenstellung dieser Arbeit, sowohl den Erkenntnisfortschritt der kritischen Theorie herauszuarbeiten – ihren Beitrag zu einer Selbstkritik des historischen Materialismus –, als auch ihre Insuffizienz – ihre Preisgabe zentraler Ergebnisse der Werttheorie zugunsten einer ›historizistischen‹ Philosophie der Subjektivität – läßt sich nun freilich schwerlich in einer einzelnen Arbeit bewältigen. Wenngleich die kritische Theorie von Horkheimer über Adorno, Marcuse, Sohn-Rethel bis hin zu Habermas eine Einheit darstellt, so sind doch über dieser Homogenität die Differenzen nicht zu vernachlässigen, die die einzelnen Exponenten voneinander trennen: Differenzen, die sich, wie wir hier nur grob andeuten können, durch die Nähe oder Ferne zur Werttheorie einerseits und zu den verschiedenen Stufen des Idealismus andererseits bestimmen lassen. Da die Skala möglicher Positionen dabei von Adornos Analyse des Zusammenhangs von Idealismus und Verdinglichung über Horkheimers und Marcuses Versuche, beide gegeneinander auszuspielen, und Habermas' Transformation der kritischen Theorie in Hermeneutik und Anthropologie reicht und nahezu die ganze Breite der philosophischen und wissenschaftstheoretischen Diskussion seit Kant und Hegel abdeckt, ist eine Konzentration unumgänglich. Eine Beschränkung auf Marcuse bietet sich aus mehreren Gründen an: Erstens hat die kritische Theorie in der Version Marcuses wohl ihre größte Breitenwirkung erreicht: ihr Einfluß auf die Protestbewegung der sechziger Jahre in Europa und den USA ist unbestritten, so daß die Auseinandersetzung mit ihr zugleich Aufschluß über Motive und gesellschaftliche Hintergründe dieser Bewegung verspricht, wie über die Gründe ihres Scheiterns. Zweitens nimmt das Werk Marcuses innerhalb der kritischen Theorie eine mittlere Position ein: in seinem Werk sind die Einflüsse der frühen kritischen Theorie Horkheimers ebenso zu finden wie die der gemeinsam von Horkheimer und Adorno entwikkelten Theorie der Kulturindustrie; Bezüge zu Lukács' *Ge-*

schichte und Klassenbewußtsein und Blochs Begriff der Utopie sind dabei ebensowenig zu übersehen wie Parallelen und Verbindungen zu Nietzsche, Sartre, Heidegger, Freud und vielen anderen. Als der »typische Eklektiker einer Spätphase«, wie Bernard Willms ihn treffend charakterisiert hat[13], ist Marcuse in seinem Denken vielleicht weniger originell, vielleicht weniger stringent und systematisch als etwa Adorno, doch kommt es uns weniger auf diese Eigenschaften an als auf die Überlagerung so verschiedener Argumentationslinien und Einflüsse, wie sie in seinem Werk zu finden ist: seine Kritik am Ökonomismus des ›offiziellen‹ Marxismus gibt uns die Möglichkeit, die relative Berechtigung der ›humanistischen‹ Marx-Interpretation zu verdeutlichen; seine Nähe zur idealistischen Entfremdungstheorie dagegen die Unhaltbarkeit jener ›Ideologie der Transparenz‹ (Rancière), in die sie schließlich mündet. Indem Marcuse die ›humanistische‹ Marx-Interpretation bis zu ihrem Umschlagspunkt vorantreibt und sich dabei zugleich den Erfahrungsgehalten des spätbürgerlichen Denkens nicht verschließt, führt er den Marxismus bis zu dem Punkt, an dem die Krise seines revolutionstheoretischen Anspruchs offenbar wird; und alle seine Versuche, in einer unablässigen fiebernden Anstrengung noch einmal die ganze Tradition des abendländischen Humanismus gegen diese Krise und für eine Rettung der Utopie zu mobilisieren, lassen deren Dilemma nur um so deutlicher hervortreten. Darin ist seine intellektuelle Biographie mehr als ein Einzelschicksal.

Die Arbeit ist so aufgebaut, daß zunächst die allgemeinen theoretischen Entwicklungslinien skizziert werden, vor deren Hintergrund Marcuses Denken überhaupt erst verständlich wird. Teil I behandelt in zwei Kapiteln die Grundzüge der neueren bürgerlichen Philosophie unter dem Aspekt der Unterdrückung und Formierung von ›Erfahrung‹ (I. 1) sowie der vergeblichen Versuche, diese durch eine Selbstkritik des bürgerlichen Verstandes wiederzugewinnen (I. 4). Dem wird der Ansatz der materialistischen Gesellschafts- und Erkenntniskritik gegenübergestellt, und zwar zunächst in seiner (wenn auch ambivalenten) ›Vollstufe‹ bei

Marx (I. 2), sodann in seiner ›Schwundstufe‹ bei Engels, Hilferding, Lenin u. a. (I. 3). – Die beiden folgenden Teile sind der Darstellung von Marcuses theoretischer Entwicklung gewidmet. Ausgehend von einer kurzen Skizze der politischen und philosophischen Einflüsse, die für den frühen Marcuse wesentlich sind (II. 1), wird sein Versuch einer Theorie der ›Geschichtlichkeit‹ dargestellt (II. 2), sodann seine Wendung zur ›kritischen Theorie‹, bzw. zu dem, was Lucien Goldmann den ›progressiven Hegelianismus‹ genannt hat (II. 3). In Teil III werden wir dann, da sich Marcuses Spätwerk einer chronologischen Einteilung nicht mehr fügt, die Auswirkungen dieser Position auf die Kapitalismustheorie untersuchen und jenen *ersten* Begriff der eindimensionalen Gesellschaft entfalten, wie er sich aus den historizistischen und politizistischen Grundannahmen der ›kritischen Theorie‹ ergibt: Grundannahmen, die sich, wie zu zeigen sein wird, von denen der ›orthodoxen‹ Theorie nicht unterscheiden (III. 1). Nach einer kurzen Konfrontation dieser Ansätze mit der Kritik der politischen Ökonomie wird dann gezeigt, wie Marcuse auf Grund der Aporien seines ersten, historizistischen Begriffs der eindimensionalen Gesellschaft zu einem *zweiten,* reflektierteren Begriff gelangt, der nicht mehr um die These vom Primat der Politik, sondern um eine Theorie des politisch-ökonomischen Apriori von Wissenschaft und Technik zentriert ist (III. 2): in dieser Theorie, so die These dieser Arbeit, ist Marcuses eigentlicher Beitrag zu einer Selbstkritik des Marxismus zu sehen. Das letzte Kapitel schließlich behandelt Marcuses Zurückweichen vor den Konsequenzen seiner Einsicht und seine Versuche, die Verdinglichung voluntaristisch und subjektivistisch zu unterlaufen.

I. Verdinglichung und Pseudokonkretion

1. Die Krise des bürgerlichen Selbstbewußtseins

»Das Auseinanderfallen, also die Ungewißheit ist dieser Zeit eigen: nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich: man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft. Es ist alles glatt und gefährlich auf unserer Bahn, und dabei ist das Eis, das uns noch trägt, so dünn geworden: wir fühlen alle den warmen unheimlichen Atem des Tauwindes – wo wir noch gehen, da wird bald niemand mehr gehen *können*.«[1]

Friedrich Nietzsche, von dem diese Worte stammen, gehörte zu Beginn dieses Jahrhunderts zu den maßgebenden philosophischen Autoren Europas. Thomas Mann, Max Weber, Heidegger, Simmel, Scheler, Marcuse und Adorno, um nur einige Namen zu nennen: sie alle hatten Nietzsche gelesen, auf ihre Weise interpretiert und über diese Interpretationen bisweilen erbittert miteinander gestritten – und trotzdem: bei allen philosophischen und politischen Differenzen, von denen die Rezeption des nietzscheschen Denkens bestimmt war, scheint es doch, als drückten Sätze wie diese einen über alle Unterschiede hinausreichenden Erfahrungsgehalt aus, ein gemeinsames Lebensgefühl, das Bewußtsein, Zeugen eines entscheidenden Wendepunktes zu sein, von dem aus es keine Rückkehr mehr geben würde. Den Philosophen und Literaten, Dichtern und Musikern, all diesen Vertretern einer Intelligenz, die sich selbst zu weiten Teilen, einem berühmten Epitheton zufolge, als ›freischwebende‹ verstand, schien es, als ginge nicht nur ein Zeitalter zu Ende, eine historische Epoche, sondern eine ganze Kultur, die, bei allen ihr inhärenten Momenten des Zerfalls, zugleich doch auch ein Einmaliges, Unwiederbringliches bedeutet hatte, das nun unrettbar zum Untergang verurteilt zu sein schien.

»Amor fati«, so formulierte es Thomas Mann, »ich habe wenig dagegen, ein Spätgekommener und Letzter, ein Abschließender zu sein und glaube

nicht, daß nach mir diese Geschichte und die Josephsgeschichten noch einmal erzählt werden. Als ich ganz jung war, ließ ich den kleinen Hanno Buddenbrook unter die Genealogie seiner Familie einen langen Strich ziehen, und als er dafür gescholten wurde, ließ ich ihn stammeln: ›Ich dachte – ich dachte – es käme nichts mehr.‹ Mir ist, als käme nichts mehr. Oft will mir unsere Gegenwartsliteratur, das Höchste und Feinste daran, als ein Abschiednehmen, ein rasches Erinnern, Noch-einmal-Herausrufen und Rekapitulieren des abendländischen Mythos erscheinen, – bevor die Nacht sinkt, eine lange Nacht vielleicht und ein tiefes Vergessen. Ein Werkchen wie dieses ist Spätkultur, die vor der Barbarei kommt, mit fast fremden Augen schon angesehen von der Zeit.«[2]

›Spätkultur‹ – kaum ein Begriff war besser geeignet, die Bewußtseinslage zu charakterisieren, wie sie für die Intelligenz Deutschlands, aber auch diejenigen Frankreichs, Italiens und des übrigen Kontinentaleuropas seit den letzten Jahren des vergangenen Jahrhunderts bestimmend war. Zur selben Zeit, da die kapitalistische Produktionsweise längst die verschiedenen traditionalen Gesellschaften Alteuropas und Nordamerikas mit ungeheurer Gewalt erfaßt und überall in gleicher Weise die überkommenen Institutionen und Strukturen umgewälzt hatte – den ›Idiotismus‹ (Marx) wie die Idylle des Landlebens, die ständischen Privilegien wie die Aura des feudalen Souveräns –, zur selben Zeit, da in Westeuropa die Produktionsziffern emporschnellten und das Kapital in seinem Heißhunger nach Mehrarbeit weit über die nationalen Grenzen hinausgriff –, zur selben Zeit, da all dies geschah und die Zeitgenossen in den Bann eines schier unaufhaltsamen, dem ›état final positif‹ (Comte) entgegenstrebenden Fortschritts schlug, schien es den kulturbildenden Schichten der bürgerlichen Intelligenz, als ginge man geradenwegs einem neuen ›eisernen Zeitalter‹ entgegen, in dem all jene Werte und Maßstäbe, die bislang bestimmend gewesen waren, obsolet sein würden. Der ›Nihilismus‹, jener »unheimlichste aller Gäste«[3], dessen Heraufkunft schon Nietzsche angekündigt hatte, warf seine drohenden Schatten voraus:

»Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: *Die Heraufkunft des Nihilismus.* Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt wer-

den: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke . . . Unsre ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans *Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.«[4]

Nietzsches Warnung vor einer nahenden Katastrophe, einer ›Entwertung aller Werte‹, durch die die überlieferte Kultur zerstört werden könnte, war in der Tat nicht unbegründet. Die Expansion des Kapitalismus, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts auch Deutschland ergriffen hatte, brachte nicht nur die Vernichtung der alten dörflichen und handwerklichen Lebensformen mit sich, sondern bedrohte zugleich auch jene klassische idealistische Kultur, die sich um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert hier entwickelt hatte. Entstanden zu einer Zeit, da das in ökonomischer und politischer Hinsicht noch schwache deutsche Bürgertum einzig auf kultureller Ebene seine Identität gegenüber dem übermächtigen Feudaladel hatte ausbilden können, hatte sich hier eine reich differenzierte Kultur mit eigenen Kommunikationsformen entfaltet, deren Träger eine schmale Schicht von Intellektuellen war, die sich auf Grund der noch unentwickelten Produktionsverhältnisse als Wahrer der gesamten Menschheitsinteressen hatte begreifen können. In der erklärten Absicht, der fortschreitenden Arbeitsteilung und dem sich ausbreitenden bürgerlichen Materialismus wenigstens auf künstlerischer Ebene das Ideal einer organisch ausgebildeten, harmonischen Persönlichkeit entgegenzusetzen und auf diese Weise das ›Philistertum‹ des bürgerlichen Alltagslebens nach und nach durch eine ›Erziehung des Menschengeschlechts‹ (Lessing) zu überwinden, hatte der Idealismus ein Bildungsideal entworfen, das gerade in der äußersten Distanz zu allen unmittelbar praktischen gesellschaftlichen Anforderungen, in der reinen kontemplativen Konzentration auf ›Wahrheitssuche‹ und ›allgemeine Menschenbildung‹ die eigentliche Aufgabe der Erziehung sah.[5] Der Gedanke Humboldts, wonach Bildung etwas »zugleich Höheres und mehr Innerliches (sei), nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem

Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindungen des Charakters ergießt«[6], wurde zumal in den philosophischen Fakultäten während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum zentralen Leitmotiv. Nicht in der Ausbildung spezialisierter Fertigkeiten (in der es die technischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen gleichwohl zu beachtlicher Perfektion brachten) sollte die ›eigentliche‹ Bildung bestehen, sondern in der Entfaltung jener ›höheren‹ Fähigkeiten des Geistes, die die wahre ›Kultur‹ von jeder bloßen ›Zivilisation‹ unterscheiden sollten.

Während der Idealismus auf diese Weise ein Konzept von Wissenschaft verfocht, demzufolge die bloße Verstandestätigkeit aus sich heraus zu keiner Begründung fähig und daher der Vernunft, der philosophischen Reflexion untergeordnet sein sollte, war es jedoch gerade der Anspruch auf voll erreichte Identität mit dem Objekt, der den Idealismus mitsamt seinem emphatischen Verständnis von Subjektivität und Freiheit der Kritik aussetzte. Hatte die idealistische Philosophie noch beansprucht, die Erziehung der Gesamtpersönlichkeit zum vernunftgeleiteten Handeln gerade über den beschwerlichen Weg durch das vorhandene Wissen hindurch zu leisten und die zahllosen Einzelerkenntnisse erst durch philosophische Reflexion in den Rang wahrer Erkenntnis zu heben, so war es vor allem die seit Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzende Emanzipation der Spezialdisziplinen von der Philosophie und die ungeheure Ausdehnung des in ihnen gespeicherten Wissens, die das überlieferte, seine Gegenstände gänzlich umspannende Systemdenken alsbald in eine tiefe Krise geraten ließ, in der es schließlich nicht mehr nur um Flurbereinigung mit den sich endlos zersplitternden Einzelwissenschaften ging, sondern um die Wissenschaftlichkeit philosophischer Fragestellung schlechthin. Mit der nicht mehr nur sporadischen und intuitiv-experimentierenden Anwendung technischer und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in der industriellen Produktion, wie sie für den aufkommenden Hochkapitalismus typisch war, trat ein Typus von Wissenschaft seinen Siegeszug an, der hinsichtlich seiner Grundlagen in keiner Weise mehr auf das Bezugssystem des

wahrnehmenden und reflektierenden Subjekts rekurrierte und statt dessen die Faktizität des Wissenschaftsprozesses selbst zum einzigen Fundament der Legitimität von Erkenntnis erklärte. Indem als gesicherte Erkenntnis nur noch gelten sollte, was durch den Rekurs auf die unmittelbar vorfindliche empirische Basis als evident ausgewiesen und zugleich durch die Einheit der Methode verbürgt werden konnte, sah sich die Philosophie, die sich einstmals mühsam aus dem Stande einer ancilla theologiae zum Inbegriff von Wissenschaftlichkeit überhaupt emporgearbeitet hatte, plötzlich auf die Funktion einer ancilla scientiarum reduziert. Unberührt von der kantischen Kritik, die sich doch gerade am Widerspruch zwischen dem von den Empiristen normativ vertretenen Erkenntnismodell und der Erkenntniswirklichkeit der Newtonschen Physik entzündet hatte[7], insistierte der Empirismus/Positivismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts auf dem bereits von Hume formulierten Verdikt, demzufolge Philosophie, soweit sie nicht logische oder mathematische Analyse oder empirische Wissenschaft sei, sinnlos sein sollte[8]: eine Haltung, die schließlich bei Mach in die Auffassung mündete, daß die Philosophie ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nur dann noch gerecht werden könne, wenn sie sich im Hinblick auf ihre Aufgabe als Erkenntnistheorie inhaltlich wie strukturell der deskriptiven Psychologie angleiche – mit anderen Worten: sich als Philosophie aufgebe. Philosophie sollte sich, wie es der logische Positivismus wollte, auf das beschränken, was der Fall war, denn: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.«[9] Dinge an sich, synthetische Urteile a priori, Vernunft und Subjektivität erschienen als überflüssige und für den faktischen Wissenschaftsprozeß schlechthin entbehrliche Annahmen, die bestenfalls noch im Bereich von Kunst oder Religion eine Bedeutung hatten. »Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken?«, fragte Wittgenstein und gab selbst die lapidare Antwort: »Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht.* Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird . . . Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht.«[10]

Hatte noch Kant die Vernunft mit einem Gerichtshof verglichen, vor dem jede Erkenntnis sich hinsichtlich ihrer Rechtsquellen auszuweisen habe[11], so schrumpfte für den logischen Positivismus die reflexive Selbstverständigung des Erkenntnissubjekts über die eigene Tätigkeit auf die wissenschaftslogische Analyse vorgegebener Definitionssysteme, von deren Konstitution das Subjekt ebensowenig Rechenschaft zu geben vermochte wie das Tier von seiner Umwelt. Zwar meinte die ›rationale Nachkonstruktion‹, die seit Carnap zu den wichtigsten Instrumenten der analytischen Theorie zählte, nicht nur die tautologische Umformung eines kognitiven Gehalts von Erkenntnisurteilen, sondern zielte auf die Konstruktion eines rationalen Modells aus vorgegebenen Aussagen ab; doch unterschied sie sich darin nachhaltig von der transzendentalen Reflexion, die noch den Geltungsgrund der Kategorien selbst und deren konstitutive Bedeutung für das Resultat problematisiert hatte, daß sie die Kriterien für diese Konstruktion unexpliziert dem herrschenden Rationalitätsbegriff entnahm und mit ihnen rein objektbezogen operierte – ein Verfahren, das im Ergebnis, wie es Schnädelbach formuliert hat, auf die »bloße Rationalisierung des Wissenschaftsbestandes mit wissenschaftlichen Mitteln« hinauslief und jeder reflexiven Qualität entbehrte.[12]

Unter diesen Umständen war schließlich auch jene Restitution apriorischer Elemente, zu der es nach dem Scheitern aller Versuche, zweifelsfreie Gewißheit sensualistisch zu begründen, im Zuge der konventionalistischen Transformation des Positivismus kam, alles andere als eine Wiedergewinnung der Qualität transzendentaler Reflexion. Die apriorischen Formen, die der konventionalistischen Theorie zufolge als Bezugssystem für die theoretische Durchdringung der Empirie dienen sollten, erschienen nicht mehr, wie bei Kant, als Attribute eines ›Bewußtseins überhaupt‹, sondern als Inbegriff historisch variabler Konventionen, die, wie etwa bei Popper, der freien Übereinkunft der ›scientific community‹ entstammen sollten, de facto jedoch, wie schon an Machs Prinzip der ›Denkökonomie‹ deutlich wurde, den vorgefundenen gesellschaftlichen Leistungserwartungen entsprangen:

die konventionalistische Selbstkritik des Positivismus war damit nichts als ein »Positivismus zweiter Stufe«[13], durch den nun auch noch jene Momente, die die Bedingungen von Wissenschaft überhaupt bilden sollten, der wissenschaftlichen Vergegenständlichung unterworfen wurden; eine Entwicklung, die die klassische idealistische Philosophie in ihren Fundamenten bedrohte.

Wenngleich nun dem Positivismus der große Durchbruch an den deutschen Universitäten angesichts der Übermacht neukantianischer, lebensphilosophischer und phänomenologischer Strömungen zunächst versagt blieb, ließ doch die ungeheure Geschwindigkeit, mit der sich im Zuge des kapitalistischen Rationalisierungsprozesses die ›Subsysteme zweckrationalen Handelns‹ (Habermas) ausdehnten, keinen Zweifel daran, daß der Geist der positiven Wissenschaften die Nebelgefilde des metaphysischen Zeitalters hinter sich gelassen hatte und sich fortan gegen jeden Versuch sperrte, ihn für die Zwecke einer ›höheren‹ oder ›eigentlicheren‹ Wirklichkeit in Dienst zu nehmen. Nachdrücklicher als jeder schulphilosophische Streit über Wesen und Grenzen der menschlichen Erkenntnis dokumentierte das ›tägliche technologische Plebiszit‹ (Habermas), daß einer Philosophie, die die lebendige Verschränkung mit den Einzelwissenschaften verloren hatte, keine andere Wahl blieb, als sich entweder den Normen des szientifischen Wissenschaftsbegriffs zu unterwerfen, oder den Rückzug in immer dünnere und gehaltlosere Regionen der Abstraktion anzutreten und eben dadurch ihre Irrelevanz unter Beweis zu stellen. Die Philosophie mitsamt ihren zentralen Themen – Vernunft, Freiheit, Spontaneität – stand vor ihrer tiefsten Krise, und es war höchst fraglich, ob es ihr durch ein bloßes Revirement ihrer Kategorien gelingen konnte, unversehrt aus ihr herauszugelangen.
Das noch von der Tradition des Idealismus beeinflußte philosophische Denken des ausgehenden 19. Jahrhunderts reagierte auf diese Situation mit kaum verhohlenem Schrecken und schroffer Abwehr. Hatte schon Nietzsche, der in einer auf ›Rechnen, Wägen und Zählen‹ basierenden Wissenschaft »eine der dümmsten,

das heißt sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen« sah[14], vor den nihilistischen Konsequenzen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts gewarnt – »seit Kopernikus rollt der Mensch aus dem Zentrum ins x«[15] –, so meinten jetzt auch Simmel und Scheler, Weber, Troeltsch, Spengler und, ihnen folgend, eine ungezählte Reihe von Kulturkritikern, daß es sich nicht nur um eine Krise der Philosophie als solcher handelte, sondern um eine Krise der menschlichen Lebenswelt schlechthin, die unter der Herrschaft des szientifischen Geistes zu einem kalten, nach starrer mechanischer Gesetzmäßigkeit funktionierenden System geworden war. Die aufklärerische ›Entzauberung der Welt‹ (Weber) hatte zur ›Flucht der Götter‹, zur ›Entmächtigung des Geistes‹ und zur ›Vermassung des Menschen‹ (Heidegger) geführt, der unter der Herrschaft der ›Herden- und Sklavenmoral‹ (Nietzsche) ein immer unerträglicher werdendes Dasein fristete. Jeder ›Rang‹, jedes ›welthaft Geistige‹ waren zerstört, das Dasein begann, Heidegger zufolge,

»in eine Welt hineinzugleiten, die ohne jene Tiefe war, aus der jeweils das Wesentliche auf den Menschen zu- und zurückkommt, ihn so zur Überlegenheit zwingt und aus einem Rang heraus handeln läßt. Alle Dinge gerieten auf dieselbe Ebene, auf eine Fläche, die einem blinden Spiegel gleicht, der nichts mehr spiegelt, nichts mehr zurückwirft. Die vorherrschende Dimension wurde die der Ausdehnung und der Zahl.«[16]

Und auch Nietzsche klagte:

»Die Beleuchtung und die Farben aller Dinge haben sich verändert! Wir verstehen nicht mehr ganz, wie die alten Menschen das Nächste und Häufigste empfanden . . . Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen – aber was vermögen wir einstweilen gegen die *Farbenpracht* jener alten Meisterin! – ich meine die alte Menschheit.«[17]

In der festen Überzeugung, daß es nicht eigentlich der Idealismus sei, der zusammengebrochen war, sondern umgekehrt das Zeitalter sich als zu schwach erwiesen habe, »um der Größe, Weite und Ursprünglichkeit jener geistigen Welt gewachsen zu bleiben«[18], antwortete die spätbürgerliche Kulturkritik auf die Expansion des szientifischen Geistes mit dem Argument des ›Lebensverlu-

stes‹ und der ›Verkehrung von Subjekt und Objekt‹. Nach ihrer Auffassung war jene ›heillose‹ Entwicklung, durch die die Welt, wie es der Simmel-Schüler Lukács formulierte, zur »zweiten Natur« geworden war, zu einem ›erstarrten, fremd gewordenen, die Innerlichkeit nicht mehr erweckenden Sinneskomplex‹[19], in nuce bereits in der herrschaftlichen, von Gewalt und Unterdrückung geprägten Beziehung zwischen Subjekt und Objekt angelegt, wie sie für die neuzeitlich-bürgerliche Rationalität und ihre abstrakt-kalkulierenden Verfahren typisch war. Im Anschluß an Nietzsche, der mit Nachdruck das willkürliche und auf rücksichtslose Unterwerfung alles Sinnlich-Mannigfaltigen abzielende Wesen der modernen Naturwissenschaften kritisiert hatte – »Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieurs-Erfindsamkeit«[20] –, konzentrierte sich die Kulturkritik auf den Nachweis, daß Rationalismus und Empirismus, Transzendentalismus und Positivismus trotz aller Unterschiede nur Varianten ein und derselben Grundeinstellung seien, die nicht auf eine ›natürliche‹ Auffassung der »unverstümmelten und mächtigen Wirklichkeit« (Dilthey) abziele, sondern nur ein zum Zwecke seiner wissenschaftlichen Beherrschung zugerichtetes und damit deformiertes Seiendes erfasse, das unter diesen Bedingungen nur als das in Erscheinung treten konnte, was es ›für Andere‹ war:

»Denn diese (Wissenschaft) will – oder wollte wenigstens – wirklich der Natur ihre Geheimnisse mit Hebeln und Schrauben abzwingen; sie will wirklich das Wahrheitsinteresse ganz davon unabhängig machen, ob es die Schönheit der Erscheinungen zerstört oder nicht; sie will wirklich nicht von einer Idee des Ganzen, sondern von möglichst atomisierten Elementen ihren Ausgang nehmen; sie sieht wirklich den seelenlosen Mechanismus zweckfremder Stoffe und Kräfte als einziges Konstruktionsprinzip des Naturbildes an.«[21]

Das szientifische Verfahren, so demonstrierten Phänomenologie und Lebensphilosophie, beruhte auf einer doppelten Abstraktion. Nicht nur zerstörte der Formabsolutismus, wie er zumal für die kantische Philosophie kennzeichnend war, die natürliche

Einheit der Dinge und unterwarf sie abstrakten Schemata; auch das Subjekt wurde, auf das bloße ›ego cogito‹ reduziert, schließlich zum ›blutleeren‹ Bezugspunkt, zum reinen ›ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können‹[22]: eine Formulierung, in der die reale Entmächtigung des Individuums in der Gegenwart bereits vorweggenommen war. Husserls These, daß dem naturwissenschaftlichen Vorbild zu folgen fast immer bedeute, das Bewußtsein zu verdinglichen[23], wies darauf hin, daß das Ziel dieser Wissenschaften: die Natur als einen nach Gesetzen zu begreifenden Gegenstand zu erfassen, nur durch eine bestimmte Einstellung des Subjekts zu erreichen war, die auf der methodischen Ausschaltung aller vorwissenschaftlichen Umwelterfahrungen – und das hieß: alles dessen, was ›Subjektivität‹ im emphatischen Sinne ausmachte – beruhte. Die Stellung des naturwissenschaftlichen Gedankens zur Objektivität und alle Erfolge, die aus dieser Konstellation resultierten, verdankten sich demnach gerade der ›Entmenschlichung‹ der Wissenschaft und der ›Verdinglichung‹ alles dessen, was der spätbürgerlichen Kulturkritik zufolge kein Ding war, sondern Bedingung aller Gegenständlichkeit schlechthin: des ›Lebens‹, der ›vorprädikativen‹, humanen ›Lebenswelt‹, die durch die Übermacht des szientifischen Objektivismus verdrängt wurde. »Wir bemächtigen uns dieser physischen Welt durch das Studium ihrer Gesetze«, schrieb Dilthey.

»Diese Gesetze können nur gefunden werden, indem der Erlebnischarakter unserer Eindrücke von der Natur, der Zusammenhang, in dem wir, sofern wir selber Natur sind, mit ihm stehen, das lebendige Gefühl, in dem wir sie genießen, immer mehr zurücktritt hinter das abstrakte Auffassen derselben nach den Relationen von Raum, Zeit, Masse, Bewegung. Alle diese Momente wirken dahin zusammen, daß der Mensch sich selbst ausschaltet, um aus diesen Eindrücken diesen großen Gegenstand Natur als eine Ordnung nach Gesetzen zu konstruieren. Sie wird dann dem Menschen zum Zentrum der Wirklichkeit.«[24]

Was Dilthey und Husserl auf bewußtseinsphilosophischer Ebene gegen den Szientismus vorbrachten, wurde von der kulturkritischen Soziologie zu einer umfassenden Kritik der Zivilisation er-

weitert. Max Weber und Georg Simmel setzten die moderne Verkehrung von Subjekt und Objekt in Beziehung zur Durchsetzung eines einseitig-formalen, eng mit der Geldwirtschaft verbundenen Denktypus. Ursprünglich beschränkt auf den Bereich der ökonomischen Reproduktion, in dem er durch methodische Kalkulation der Mittelverwendung eine durchaus sinnvolle Funktion erfüllte, habe der ›Geist der Rechenhaftigkeit‹ sich, wie Weber und Simmel meinten, mit dem Aufkommen kapitalistischer Produktion weit über seinen eigentlichen Aufgabenbereich ausgedehnt und nach und nach alle substantiellen Formen durch reine Funktionalität ersetzt. Als das ›Mittel aller Mittel‹, das alle Qualitäten auf miteinander vergleichbare Quantitäten reduzierte und damit alle besonderen, individuellen Eigenschaften nivellierte, habe jener Geist die traditionalen, religiösen und material-ethischen Gehalte der auf Naturalwirtschaft und personaler Herrschaft beruhenden Gesellschaftsverbände aufgelöst und immer größere Wirtschaftseinheiten ermöglicht, innerhalb derer getauscht und produziert wurde. Indem schließlich jedoch durch diese Ausdehnung der Mittelsysteme die ›objektive Kultur‹ immer komplexer und differenzierter geworden sei, indem das Subjekt immer mehr an Bestimmungen aus sich heraus gesetzt habe, die ihm dann als Objekte mit selbständiger Bestimmtheit und Bewegung gegenübertraten, sei der Moment gekommen, da das subjektive Bewußtsein die Fülle der Vermittlungen nicht mehr zu einem von ihm gesetzten Endzweck in Beziehung zu setzen vermochte:

»Der Puritaner *wollte* Berufsmensch sein – wir *müssen* es sein . . . Nur wie ›ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könnte‹, sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußern Güter um die Schulter seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. Indem die Askese die Welt umzubauen und in der Welt sich auszuwirken unternahm, gewannen die äußern Güter dieser Welt zunehmende und schließlich unentrinnbare Macht über den Menschen wie niemals zuvor in der Geschichte.«[25]

Der kulturkritischen Soziologie Simmels und Webers zufolge mündete der neuzeitliche Prozeß der ›Rationalisierung‹ mit sei-

ner fortschreitenden Arbeitsteilung und Spezialisierung, der wachsenden Institutionalisierung und ›Verapparatlichung‹ der gesellschaftlichen Verhältnisse in einen Zustand, in dem die Eingebundenheit der Subjekte und die Gewalt der in den technischen Mitteln verankerten Disziplinierung einen solchen Grad erreichten, daß das Individuum zum hilflosen Objekt einer totalen Verwaltung wurde. Die allgemeine Durchkartellierung, Standardisierung und Verbeamtung der Wirtschaft, die Etablierung einer durchrationalisierten bürokratischen Herrschaftsorganisation, die mit ihrer Spezialisierung der geschulten Facharbeit, ihrer Abgrenzung der Kompetenzen, ihren Reglements und hierarchisch abgestuften Gehorsamsverhältnissen einer ›lebenden Maschine‹ glich, schien geradenwegs zur Errichtung jenes ›Gehäuses der Hörigkeit der Zukunft‹ zu führen, aus dem es kein Entrinnen mehr geben würde. Bürokratie und Technik, die ›lebende‹ und die ›tote‹ Maschinerie, hatten sich zu einer Totalität erweitert, die den Produzenten als autonome Macht gegenüberstand, und der gegenüber die Menschen nicht mehr als individuelle Persönlichkeiten, sondern als Ausführer sachlich vorgeschriebener Leistungen wirkten:

»Man lasse sich nicht durch das ungeheure Maß von Intelligenz beirren«, so resümierte Simmel diese Entwicklung, »vermöge dessen die theoretischen Grundlagen jener Technik hervorgebracht sind und das allerdings den Traum Platos: die Wissenschaft zur Herrscherin des Lebens zu machen, – zu verwirklichen scheint . . . Wenn man schon auf dem Gebiet der Produktion behauptet, daß die Maschine, die den Menschen doch die Sklavenarbeit an der Natur abnehmen sollte, sie zu Sklaven eben an der Maschine selbst herabgedrückt hat – so gilt es für feinere und umfassendere innerliche Beziehungen erst recht: der Satz, daß wir die Natur beherrschen, indem wir ihr dienen, hat den fürchterlichen Revers, daß wir ihr dienen, indem wir sie beherrschen.«[26]

War dieser Verkehrungsprozeß irreversibel? Oder gab es, in gattungsgeschichtlicher Perspektive oder zumindest individuell, eine Chance, aus jenem stahlharten ›Gehäuse‹ zu entkommen, zu dem sich die moderne Zivilisation verfestigt hatte? Bevor wir die Antworten der Kulturkritik auf diese Frage untersuchen, wird es

nötig sein, unsere Darstellung für einige Momente zu unterbrechen. Betrachtet man nämlich die Argumente der Kulturkritik unvoreingenommen und nicht aus der Perspektive eines planen Fortschrittsoptimismus, so fällt die äußerste, bis ins Detail mancher Formulierungen reichende Nähe zu einer Theorie auf, die die gleichen Themen – Verdinglichung, Objektivierung, Entfremdung – schon einmal zum Gegenstand der Untersuchung gemacht hatte: der marxschen Kritik der politischen Ökonomie. Daß die Kulturkritik ein halbes Jahrhundert nach Erscheinen des *Kapital* diese Themen noch einmal aufnahm, nun aber (wie noch zu zeigen sein wird) mit nicht zu übersehender Frontstellung *gegen* den Materialismus, konnte nur bedeuten, daß dieser die von ihm aufgeworfenen Fragen nicht oder nur unzureichend beantwortet hatte. Marx' Kritik der Verdinglichung, so müssen wir aus dem beispiellosen Siegeszug kulturkritischer Argumentationen folgern – ein Siegeszug, der, wie an Lukács und Marcuse zu studieren, bald bis ins Zentrum des Historischen Materialismus selbst vordringen sollte –, war aus irgendeinem Grund nicht treffend genug; und es war diese mangelnde Treffsicherheit, dieses Versagen des Materialismus in einem entscheidenden Punkt, der das Auftreten der Kulturkritik überhaupt erst ermöglichte: einzig der Umstand, daß die materialistische Wendung gegen die Verdinglichung nicht erfolgreich war, öffnete den Raum für jenen neuen Vorstoß, der jetzt freilich nicht mehr als materialistische Kritik, sondern als bürgerliche Selbstkritik erfolgte. Um das Besondere dieses Vorstoßes, seine Erkenntnisleistung wie seine fatale Dialektik ganz zu verstehen, müssen wir daher zunächst einen Schritt zurück gehen und uns den Wurzeln des Problems zuwenden: der Frage, ob das Scheitern der materialistischen Verdinglichungskritik nur in der Art ihrer Durchführung oder möglicherweise in der Sache selbst begründet lag.

Daß die technisch-wissenschaftliche Zivilisation jeden Bezug zu einem konstitutiven Subjekt verloren hatte und von ›Entfremdung‹ und ›Verdinglichung‹ beherrscht war, war keine spezifische Entdeckung der spätbürgerlichen Kulturkritik, sondern gehörte seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts zu den zentralen Themen der Philosophie und Gesellschaftstheorie. Im Anschluß an Hegel, auf dessen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft wir hier nicht eingehen können, hatte schon der junge Marx die »Reduktion des größten Teils der Menschheit auf die abstrakte Arbeit«[1] konstatiert und in der »Herrschaft der totgeschlagenen Materie über die Menschen«[2] das Signum der Epoche gesehen. Gegen die blinde Verherrlichung der Arbeit als des ›Selbsterzeugungsaktes‹ der Menschheit durch die Nationalökonomie und Philosophie jener Zeit, die nach seiner Meinung nur die positive Seite der Arbeit zeigte, setzte Marx die scharfen Anklagen, die von Ökonomen wie Sismondi und von Frühsozialisten wie Proudhon, Owen und Hodgskin gegen das kapitalistische Industriesystem erhoben worden waren, und legte dar, daß, wenn die Verwirklichung der Arbeit in ihrer Vergegenständlichung bestand, diese Verwirklichung unter bürgerlichen Produktionsbedingungen nur als Entwirklichung des Arbeiters erschien, als Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes, der sich gegenüber dem Produzenten verselbständigte und ihn schließlich mit seiner Objektivität zu erdrücken drohte.

»Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet«, schrieb Marx, »um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innere Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen . . . Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger ist er selbst. Die *Entäußrung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußern* Existenz wird, sondern daß sie außer ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine verselbständigte Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt.«[3]

Aber wenn es von solchen Formulierungen her so scheinen mochte, als bewege sich Marx in den gleichen Problemdimensionen wie die kulturkritische Soziologie und Philosophie, von der er sich allenfalls durch seinen weniger getrübten historischen Optimismus unterschied[4], ging das marxsche Denken doch, wie vor allem die strukturalistische Interpretation gezeigt hat[5], in einer bloßen Philosophie der Entfremdung nicht auf. Ausgehend von der Überlegung, daß eine materialistische Methode darin bestehe, ›aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln‹, statt diese nur in aufklärerischer Manier als falsches Bewußtsein zu denunzieren, nahm Marx die Ergebnisse der theoretischen Selbstvergewisserung des Bürgertums sehr ernst: daß sie überwiegend in ›irrationale‹ und ›verrückte‹ Formen mündete und die Welt als eine ›verzauberte und verkehrte‹ darstellte, war für ihn nicht ein Grund, an den analytischen Fähigkeiten der bürgerlichen Wissenschaftler zu zweifeln, sondern Anlaß, die gesellschaftlichen Ursachen zu untersuchen, die es bewirkten, »daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert«.[6] Nicht das Spekulativ-Metaphysische als solches, das den Versuchen zugrunde lag, die Entfremdung aus dem ›Sein‹ oder dem ›Geist‹ abzuleiten, stand nach Marx zur Kritik, sondern die Unfähigkeit des bürgerlichen Denkens, die gesellschaftlichen Ursachen für die Existenz solcher irrationaler Formen zu entdecken. Der gesellschaftliche Verstand, der in der idealistischen Philosophie und der Nationalökonomie seine höchste Reflexionsform gefunden hatte, blieb blind gegen sich selbst, verfehlte jenes ›innre Band‹, die ›dominante Struktur‹, von der her die Phänomene der ›Oberfläche‹ geordnet werden konnten; und wenn jemals eine Aufhebung des entfremdeten Zustands möglich sein sollte, so mußte allererst diese Blindheit beseitigt, mußten der Gesellschaft die Augen über sich selbst geöffnet werden.

In der Kritik der politischen Ökonomie unternahm Marx den Nachweis, daß der idealistische Formabsolutismus in der Tat nicht nur eine Phantasmagorie war, sondern ein Idealismus, »den die Welt selber tagtäglich den Menschen aufnötigt«.[7] Unter bür-

gerlichen Produktionsverhältnissen, so zeigte Marx, war die Produktion durch eine eigentümliche »Selbstzerrissenheit« und ein »Sichselbstwidersprechen«[8] gekennzeichnet: sie war einmal gesellschaftliche Produktion, insofern die Individuen stets als Teile eines gesellschaftlichen Zusammenhangs von Arbeiten operierten; sie war zum anderen aber auch Privatproduktion, da die Individuen voneinander isoliert produzierten und erst auf dem Markt zueinander in Beziehung traten. Dieser Widerspruch war nach Marx der »Springpunkt . . ., um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht«.[9] Obwohl Teile einer Einheit, Glieder eines gesellschaftlichen Zusammenhangs, konnten die besonderen Arbeiten ihre Zugehörigkeit zu diesem Zusammenhang auf Grund der Zersplitterung und Atomisierung der Produktion nicht unmittelbar geltend machen; die Produkte mußten erst eine besondere Vermittlung erfahren, um »eine ihrer allgemeinen Bestimmung entsprechende Gestalt (zu) erhalten«.[10] Da die Produkte nicht den unmittelbar gesellschaftlichen Charakter eines Gemeinproduktes hatten, andererseits aber auch die einzelnen wechselseitig auf die Ergebnisse ihrer Produktion angewiesen waren, konnte sich die Gesellschaftlichkeit nur in einer spezifischen, mittelbaren Weise durchsetzen, die gegenüber den Produkten wie gegenüber den Individuen notwendig den Charakter einer abstrakten Allgemeinheit hatte:

»Sie produzieren in und für die Gesellschaft, als gesellschaftliche, aber zugleich erscheint dies als bloßes Mittel ihre Individualität zu vergegenständlichen. Da sie weder subsumiert sind unter ein naturwüchsiges Gemeinwesen, noch andrerseits als bewußt Gemeinschaftliche das Gemeinwesen unter sich subsumieren, muß es ihnen als den Unabhängigen Subjekten gegenüber als ein ebenfalls unabhängiges, äußerliches, zufälliges, Sachliches ihnen gegenüber existieren. Es ist dies eben die Bedingung dafür, daß sie als unabhängige Privatpersonen zugleich in einem gesellschaftlichen Zusammenhang stehn.«[11]

Die spezifische Form, in der sich die abstrakte Gesellschaftlichkeit gegenüber den einzelnen Produzenten geltend machte, war nach Marx der Wert. Um ausgetauscht werden zu können, um »einen allgemeinen Charakter für den Einzelnen zu erhalten«,

mußten die Produkte erst »in eine besondere Form umgesetzt . . . werden«[12], eine Form, in der von ihrer Besonderheit abstrahiert war und in der sie vergleichbar waren mit anderen Produkten: »die Form ihres unmittelbaren Gegenteils, die Form der abstrakten Allgemeinheit«[13], in der sie, anstatt als Produkte konkret nützlicher Arbeiten, nur noch als Kristallisationen derselben Einheit galten, als »bloße Gallerte unterschiedsloser gleichartiger menschlicher Arbeit, d. h. als dingliche Ausdrücke derselben Arbeitssubstanz«.[14] Als Bewohner der Warenwelt war das einzelne Produkt daseiender Wert, ›festgeronnene Arbeitszeit‹[15], Objektivierung und Verräumlichung einer abstrakten Zeitstruktur, die keinen Bezug hatte zur qualitativ-veränderlichen Lebenszeit der einzelnen Gebrauchswertproduzenten, die vielmehr formal war, aus der sukzessiven Aufeinanderfolge gleichartiger und damit vergleichbarer Zeitstücke bestand.[16] Nur insofern sie Vergegenständlichung dieser Struktur waren, »Wertgegenständlichkeit« besaßen, hatten die Produkte »gesellschaftliche(s) Dasein«[17], nur als ›Materiatur‹ der allgemeinen Arbeitszeit waren sie ›gültig‹, hatten sie Wert. Etwas Übersinnliches, Nicht-Gegenständliches, »etwas rein Gesellschaftliches«, in das »kein Atom Naturstoff« eingeht[18], nahm in den Warenkörpern gegenständliche Existenz an, und es war dieser »mystische Charakter der Ware«[19], der Marx zu Formulierungen veranlaßte, die keineswegs nur metaphorisch gemeint waren: so sprach er von der Ware als einem ›vertrackten Ding‹, das »voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken« sei, einem ›sinnlich übersinnlichen Ding‹ von ›phantasmagorischer Form‹, für das es nur in der »Nebelregion der religiösen Welt« eine Analogie gebe.[20]

Marx zeigte nun allerdings auch, daß dieser Widerspruch der Ware, zugleich Gebrauchswert und Wert zu sein, nicht unmittelbar an der einzelnen Ware erscheinen konnte: wie diese unmittelbar war, war sie nur vergegenständlichte individuelle Arbeitszeit von besonderem Inhalt, nicht allgemeine Arbeitszeit; um das in ihr eingeschlossene gesellschaftliche Verhältnis darzustellen, mußte sie sich ins Verhältnis zu anderer Ware setzen und deren Naturalgestalt zum ›Wertspiegel‹ machen, d. h. zum dinglichen

Träger der in ihr verkörperten gesellschaftlichen Arbeitszeit. Der Widerspruch der in den Waren enthaltenen Arbeit mußte erscheinen; und er tat dies, indem er sich zunächst als ein ›äußerer Gegensatz‹, als Verhältnis zweier Waren darstellte (einfache Wertform), aus dieser noch ›unzulänglichen‹ Form überging zur ›entfalteten Wertform‹, zur ›allgemeinen Wertform‹ und schließlich zur ›Geldform‹, in der das Wesen des Werts, »allgemein gesellschaftliche Gültigkeit« zu besitzen[21], endgültig mit der spezifischen Naturalform der Ware Gold verwachsen war. Im Geld, das seine gesellschaftliche Funktion nicht auf Grund einer Konvention aller Warenbesitzer erfüllte, sondern auf Grund der »gesellschaftliche(n) Aktion aller andren Waren«, die im Gold dasjenige Material gefunden hatten, »worin die Wertgrößen der Waren sich gesellschaftlich ausdrücken« konnten[22], war die abstrakte Allgemeinheit als Form der bürgerlichen Gesellschaftlichkeit – in Adornos Worten: das ›Negativ Allgemeine‹[23] – gegenständlich geworden, zum sachlichen Medium, »worein die Tauschwerte getaucht, eine ihrer allgemeinen Bestimmung entsprechende Gestalt erhalten«.[24] In ihm hatte die Ungegenständlichkeit des Wertes eine »gespenstige Gegenständlichkeit« erhalten[25], der gegenüber die Vielfalt der empirischen Gebrauchswerte zur chaotischen sinnlichen Mannigfaltigkeit herabsank. Und je mehr sich die Austauschverhältnisse befestigten, desto größer wurde seine gesellschaftliche Macht, bis es schließlich aus einem ursprünglichen Medium zur Vermittlung von Gebrauchswertinteressen zum agierenden, wirklichen ›Subjekt‹ der bürgerlichen Gesellschaft geworden war, das, als Prozeß des Kapitals, der eigentliche Motor des Produktionsprozesses war:

»Das Bedürfnis des Austauschs und die Verwandlung des Produkts in reinen Tauschwert schreitet voran im selben Maß wie die Teilung der Arbeit, d. h. mit dem gesellschaftlichen Charakter der Produktion. Aber in demselben Maße wie dieser wächst, wächst die Macht des *Geldes*, d. h. setzt sich das Tauschverhältnis als eine den Produzenten gegenüber äußere und von ihnen unabhängige Macht fest. Was ursprünglich als Mittel zur Förderung der Produktion erschien, wird zu einem den Produzenten fremden Verhältnis. In demselben Verhältnis, wie die Produzenten vom

Austausch abhängig werden, scheint der Austausch von ihnen unabhängig zu werden und die Kluft zwischen dem Produkt als Produkt und dem Produkt als Tauschwert zu wachsen. Das Geld bringt diese Gegensätze und Widersprüche nicht hervor; sondern die Entwicklung dieser Widersprüche und Gegensätze bringt *die scheinbar transzendentale Macht des Geldes* hervor.«[26]

Mit dieser Formel von der »scheinbar transzendentalen Macht des Geldes« hatte Marx, im Gegensatz zu den bloßen Oberflächenbeschreibungen der spätbürgerlichen Entfremdungskritiker, die gesellschaftlichen Voraussetzungen erfaßt, die das fundamentum in re des idealistischen Formabsolutismus bildeten. Die Analyse der Wertform machte deutlich, daß der chorismos von Transzendentalität und Empirie, Form und Inhalt nicht dem ›Wesen‹ der menschlichen Erkenntnis entsprang, wie der transzendentalphilosophische Idealismus unterstellte, sondern einer gesellschaftlichen Struktur, die objektiv, unabhängig von den handelnden Individuen existierte, wenn sie sich auch nur vermittels ihrer Handlungen durchsetzte. Marx zufolge war es kein humanes Subjekt, das eine ihm als Objekt gegenüberstehende Natur durch seine Arbeit prägte und damit ›Wirklichkeit‹ überhaupt erst konstituierte: Subjekt und Objekt waren vielmehr abgeleitete Kategorien, entstanden im Rahmen jenes transzendentalen Feldes, das von der Bewegung des Werts erzeugt wurde, die ›Subjekt‹ und ›Objekt‹, ›Natur‹ und ›Arbeit‹ als ihr angemessene Formen bestimmte. Was sich als ›Subjekt‹ gerierte, war constitutum, nicht constituens:

»Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten.«[27]

War somit jene Form bürgerlichen Selbstbewußtseins als abstrakter Identität, wie sie von der idealistischen Philosophie zum Konstitutionszentrum des Seienden erhoben wurde, in Wahrheit nur Schein, »nur Fieber und Auswuchs der ›rein intellektuellen Funktion‹ . . ., die einige Momente des Kapitals in der Repro-

duktion als Träger ihrer Bewegungen benötigten«[28], so war sie freilich doch nichtsdestoweniger real und von erheblicher Bedeutung im Universalisierungsprozeß der Warenproduktion. Entstanden auf der Basis von Produktionsweisen, die nur als Überschuß Tauschwerte produzierten, hatte das Kapital, wie die Kritik der politischen Ökonomie zeigte, seit dem ausgehenden Mittelalter begonnen, die von ihm vorgefundenen Produktionsformen zum Resultat seiner Bewegung zu machen, d. h. ganz in Tauschwert setzende Produktion zu verwandeln. In einem langen historischen Prozeß, auf dessen Rekonstruktion wir hier verzichten müssen[29], zersprengte das Kapital die traditionellen bornierten Formen handwerklicher und bäuerlicher Produktion, schnitt nach und nach die Produzenten von ihren Absatzmärkten, ihren Rohstoffquellen und ihren Produktionsmitteln ab und degradierte sie schließlich zu Lohnabhängigen, die in allem auf die Vermittlung des Kapitals angewiesen waren. Von nun an war es nicht mehr in erster Linie der Bedarf, der den eigentlichen Zweck der Produktion bildete, sondern die Verwertung des Werts, die als ein gänzlich abstraktes Verhältnis den Arbeitsprozeß ihren Bedürfnissen anzupassen begann.

Da es zu diesem Zweck nicht nur des formellen Besitzes ausreichender Kapitalmengen bedurfte, um die Produktionsmittel in einer Hand zu konzentrieren, vielmehr der Umorganisierung der Produktion selbst, kam der ›Charaktermaske‹, dem kapitalistischen Subjekt, anfangs eine wichtige Rolle in dieser Entwicklung zu, und eben diese Bedeutung war es, die den Schein eines selbständigen, qua eigener souveräner Tätigkeit ›Wirklichkeit‹ konstituierenden Subjektes erzeugte. Als »mit Willen und Bewußtsein begabtes Kapital« brachte das bürgerliche Subjekt die Arbeitskräfte mit den von ihnen getrennten Produktionsmitteln zusammen, kombinierte die verschiedenen produktiven Funktionen und überwachte den Gesamtablauf der Produktion. Was Kant als die transzendentale Einheit der Apperzeption beschrieb, hatte seinen realen Grund in der Unterwerfung der mehr und mehr entqualifizierten Einzelarbeiter unter einen Produktionsprozeß, dessen Einheit außerhalb ihrer existierte, über die sie

nichts vermochten und ohne die sie zu sinnlosen Detailfunktionen herabsanken:

»Der *Zusammenhang* ihrer [scil. der Lohnarbeiter] Funktionen und ihre *Einheit* als produktiver Gesamtkörper liegen *außer ihnen,* im Kapital, das sie zusammenbringt und zusammenhält. Der *Zusammenhang ihrer Arbeiten* tritt ihnen daher *ideell als Plan,* praktisch als Autorität des Kapitalisten gegenüber, als Macht eines fremden Willens, der ihr Tun seinem Zweck unterwirft.«[30]

Aber das Kapital blieb bei einer solchen einfachen Umorganisation und Umstrukturierung des Arbeitsprozesses, wie Marx sie unter dem Begriff der ›formellen Subsumtion‹ zusammenfaßte[31], und die die eigentliche materielle Basis der frühbürgerlichen Konstitutionstheorien bildete, nicht stehen. Bedurfte es in der Anfangsphase der kapitalistischen Akkumulation noch der ›praktischen Autorität‹ des kapitalistischen Unternehmers als einer conditio sine qua non, um die verschiedenen Detailfunktionen im Hinblick auf das eine zentrale Ziel – die Vergrößerung des vorgeschossenen Kapitals – zu koordinieren, so begann das Kapital bald, diese gleichsam noch archaische Voraussetzung umzuwälzen und den Arbeitsprozeß auch in seinen technischen Abläufen seinen Bedürfnissen anzupassen. Zwar hatte es schon in der Manufakturperiode die Einheit der handwerklichen Produktion weitgehend zerstört und die aus der Auflösung derselben hervorgegangenen Einzelfunktionen nach seinen Zwecken neu zusammengesetzt[32], doch hatte sich seine Planung hier noch nicht auf die gegenständlichen Grundlagen der Produktion erstreckt, die es als vorgefundene übernommen und allenfalls ›günstiger‹ kombiniert hatte. Die fortschreitende Entqualifizierung der Arbeitskraft, ihre Reduktion auf reine Antriebsfunktionen, die sie mehr und mehr zur bloßen Naturalform der funktionellen Existenzweise des Werts werden ließ, schuf jedoch mit der Ablösung der geistigen Potenzen der Arbeit vom unmittelbaren Produktionsprozeß die Möglichkeit, die Produktionsmittel nicht mehr aus der unmittelbaren handwerklichen Tätigkeit hervorgehen zu lassen, sondern sie zum Gegenstand einer intellektuellen Planung zu machen, deren eigentliche Quelle nicht mehr die Einzelarbeit mit ih-

ren konkreten subjektiven Erfahrungen und Bedürfnissen war, sondern eine verselbständigte Form des gesellschaftlichen Verstandes, die in ihrer Indifferenz gegenüber bestimmten Zwecken, ihrer dem Geld analogen abstrakten Universalität, die dem Kapital adäquate Denkgestalt war. Als formale Logik, Mathematik und theoretische Naturwissenschaft nahm diese Denkgestalt abstrakt-allgemeine Formen und Verfahrensweisen des gesellschaftlichen Verstandes auf, die z. T. auf der Ebene des Warentauschs und der klassenherrschaftlichen Verteilung des Surplusprodukts schon in vorkapitalistischen Produktionsformationen entstanden waren[33], brachte sie in systematische Zusammenhänge und ging schließlich, als angewandte Technologie, dazu über, die Empirie diesen abstrakten Formen anzumessen: ein Prozeß, der allerdings wiederum nur deshalb möglich war, weil diese Empirie unter den Bedingungen einer Vergesellschaftung über den Wert selbst bereits abstrakt-rationelle Formen angenommen hatte.[34]

Mit der systematischen Anwendung einer dem Verwertungsprozeß adäquaten technischen Rationalität wurde die bislang ungesellschaftliche Produktion – die Produktion der atomisierten und partikularisierten Einzelarbeiter – ›vergesellschaftet‹ –, vergesellschaftet aber auf eine ganz spezifische, dem Kapital entsprechende Weise. Wie im Gelde, im Kapital die Gesellschaftlichkeit nur als eine Abstraktion, als ›reine Form‹ existierte, der gegenüber die konkrete Empirie, die sinnliche Mannigfaltigkeit nur ein Verschwindendes, Unterdrücktes bedeutete, war auch die kapitalistische Technologie und ihre ideelle Grundlage, die theoretische Naturwissenschaft, nicht Ausdruck wirklicher Gesellschaftlichkeit, sondern nur deren Surrogat; und es waren daher auch nicht wirkliche gesellschaftliche Bedürfnisse, die die fortschreitende Technisierung der Produktion bestimmten, sondern die Bedürfnisse der abstrakten Gesellschaft, des Werts, der in seinem ›Heißhunger nach Mehrwert‹ zu immer neuen Veränderungen der Technostruktur trieb, um diese noch adäquater an seine Bewegung anzupassen:

»Die gesellschaftlichen Formen ihrer eignen Arbeit oder die Formen ih-

rer eignen gesellschaftlichen Arbeit sind von den einzelnen Arbeitern ganz unabhängig gebildete Verhältnisse; die Arbeiter, als unter das Kapital subsumiert, werden Elemente dieser gesellschaftlichen Bildungen, aber diese gesellschaftlichen Bildungen gehören nicht ihnen. Sie treten ihnen daher gegenüber als *Gestalten* des Kapitals selbst, als im Unterschied von ihrem vereinzelten Arbeitsvermögen dem Kapital gehörige, aus ihm entspringende und ihm einverleibte Kombinationen. Und dies nimmt um so realere Form an, je mehr einerseits ihr Arbeitsvermögen selbst durch diese Formen so modifiziert wird, daß es in seiner Selbständigkeit, also *außer* diesem kapitalistischen Zusammenhang, ohnmächtig wird, seine selbständige Produktionsfähigkeit gebrochen wird, andrerseits mit der Entwicklung der Maschinerie auch technologisch die Bedingungen der Arbeit als die Arbeit beherrschend erscheinen und zugleich sie ersetzen, unterdrücken, überflüssig machen in ihren selbständigen Formen.«[35]

Während auf diese Weise mit der Einführung der großen Maschinerie die lebendige Arbeit zum bloßen Anhängsel der toten degradiert wurde, zum ›variablen‹ Moment in der Bewegung des Gesamtkapitals, hatte die durch die ›reelle Subsumtion‹ erfolgende Totalisierung des Kapitals, die dieses überhaupt erst seinem Begriff adäquat werden ließ, auch für das bürgerliche Subjekt weitreichende Folgen. Hatte sich das bürgerliche Individuum, obgleich von Beginn an Produkt des Wertverhältnisses, nicht dessen Produzent, in der Anfangsphase der kapitalistischen Akkumulation auf Grund seiner Funktion im Produktionsprozeß lange Zeit in der Überzeugung sonnen können, das eigentliche Agens der Geschichte zu sein, das, gestützt auf die ›saure Arbeit‹ des Knechts[36], die Menschheit aus der schlechten Subjektlosigkeit des Naturzusammenhangs zu befreien und sie der weltbürgerlichen Gesellschaft entgegenzuführen berufen war, so begann mit fortschreitender Verwissenschaftlichung der Produktion und wachsender Verselbständigung der abstrakten Gestalten des gesellschaftlichen Wissens ein solcher Schein tätiger Subjektivität obsolet zu werden. Je mehr die Planung des Kapitals die materiellen Grundlagen der Produktion erfaßte und in der Technik gegenständliche Form annahm, dinglich erstarrter ›Klassenwille‹ wurde (Bahr), desto funktionsloser wurde die ›praktische Autori-

tät‹ des kapitalistischen Subjekts, das mehr und mehr hinter den technischen ›Sachzwängen‹ (die in Wahrheit Zwänge des Kapitals waren) zurücktrat und schließlich »als überflüssige Person aus dem Produktionsprozeß« ganz verschwand.[37] Nicht länger ›erzeugte‹, wie noch das *Kommunistische Manifest* zu seiner Zeit formulieren konnte, die Bourgeoisie das Proletariat, vielmehr waren beide Klassen jetzt Produkte einer ›überdeterminierenden Struktur‹ (Althusser), die, als Herrschaft der Produktionsbedingungen über die Produzenten, im Wertverhältnis zwar immer schon enthalten war, doch jetzt erst rein in Erscheinung trat. Im System des vollendeten Kapitals war Herrschaft subjektlos geworden: zwar nicht in dem Sinne, daß die Klassen in ihm aufgehoben waren, denn nach wie vor konkurrierten die Besitzer der verschiedenen Revenuequellen um ihren Anteil am Neuwert; wohl aber in dem Sinne, daß es nicht mehr die Gewalt einer gesellschaftlich genau umrissenen Gruppe von Individuen war, die die Mehrzahl der Produzenten ihren partikularen Zielen unterwarf, sondern der anonyme, aber weitaus unerbittlichere Zwang, der von der verselbständigten Wertstruktur und ihrer Sedimentierung in den Produktionsmitteln ausging. Es war das Spezifikum dieser Herrschaft, daß ihr wahrer Charakter wie im Geld hinter der undurchdringlichen Hülle der Neutralität und Zweckindifferenz verborgen lag; und es bestand wenig Hoffnung, daß der von dieser Hülle ausgehende sublime Schein der Verblendung je von jenem ›enormen Bewußtsein‹ durchdrungen werden würde, von dem Marx hoffte, daß es für's Kapital ›the knell to its doom‹ sein würde.[38]

Wenngleich Marx nun mit diesen Überlegungen in der Tat sein ›ehemaliges philosophisches Gewissen‹ weit hinter sich gelassen hatte, so war doch der mit der Kritik der politischen Ökonomie gesetzte Einschnitt in seinem Denken keineswegs so radikal, wie dies die strukturalistische These einer ›coupure épistémologique‹ suggeriert. Es kennzeichnet die tiefe Ambiguität der marxschen Theorie, daß sie, die doch zum ersten Mal mit aller Schärfe die reale Subjektlosigkeit der bürgerlichen Gesellschaft herausgearbeitet hatte, die im Produktionsprozeß der Natur selbst als eine

›Naturmacht‹ entgegentrat[39], an einem Verständnis von Revolution festhielt, das, in der Substanz frühbürgerlich, weit hinter den Einsichten zurückblieb, die sich in dieser Hinsicht aus dem Begriff der reellen Subsumtion ergaben. Für Marx war die Revolution ein gleichsam naturwüchsig aus den Antagonismen der bürgerlichen Ordnung hervorgehender Prozeß, in dessen Verlauf sich das bislang ohnmächtig an den Kreislauf des Kapitals gekettete Proletariat von den Illusionen über seine Situation befreien und sich zu jenem universalen Subjekt konstituieren würde, das, weit davon entfernt, nur eine ›Partei‹ neben anderen zu sein, das neue, im Schoße der alten Gesellschaft entstandene Allgemeine verkörperte: das erste Allgemeine, das, wie Hegel für den Staat versprochen hatte, die Einzelspontaneitäten nicht mehr nur unterdrücken, vielmehr als versöhnte in sich aufnehmen würde. Die kapitalistische Gesellschaft, so jedenfalls glaubte Marx, würde nicht nur die ›Verkehrung‹ der gesellschaftlichen Bedingungen hervorbringen, sondern zugleich die materiellen und geistigen Bedingungen dafür schaffen, diese Verkehrung zu durchschauen und aufzuheben, indem die fortschreitende Vergesellschaftung der Produktion durch Krisen, Depressionen und Konjunkturschwankungen hindurch immer gebieterischer eine Änderung des institutionellen Rahmens fordern würde. Marx stand vor Augen, daß im Prozeß solcher ›naturwüchsiger Dechiffrierungen‹[40] des kapitalistischen Mystifikationszusammenhangs die Produktionsagenten selbst die Unmöglichkeit einer Befriedigung ihrer lebendigen Bedürfnisse unter bürgerlichen Produktionsbedingungen entdecken und die Notwendigkeit einer revolutionären Umgestaltung der Produktionsverhältnisse erkennen würden.

»Für den schließlichen Sieg der im ›Manifest‹ aufgestellten Sätze«, so faßte Engels den Grundgedanken der materialistischen Revolutionstheorie zusammen, »verließ sich Marx einzig und allein auf die intellektuelle Entwicklung der Arbeiterklasse, wie sie aus der vereinigten Aktion und der Diskussion notwendig hervorgehn mußte. Die Ereignisse und Wechselfälle im Kampf gegen das Kapital, die Niederlagen noch mehr als die Erfolge, konnten nicht umhin, den Kämpfenden die Unzulänglichkeit ihrer bisherigen Allerweltsheilmittel klarzulegen und ihre Köpfe empfäng-

licher zu machen für eine gründliche Einsicht in die wahren Bedingungen der Arbeiteremanzipation.«[41]

Ein derartig emphatisches Vertrauen in die Erfahrungs- und Lernmöglichkeiten der lebendigen Arbeit ließ sich nun allerdings nur dadurch aufrecht erhalten, daß Marx an einer entscheidenden Stelle seine Theorie der reellen Subsumtion zurücknahm und auf eine Ontologie der Arbeit rekurrierte, die sich im Kern nicht von den verschiedenen Formen der idealistischen Arbeitsmetaphysik unterschied. Während – um eine Unterscheidung der älteren Hegelinterpretation aufzugreifen – der ›esoterische‹ Marx mit einer Radikalität wie kein anderer Theoretiker die abstrakt-repressive Natur der bürgerlichen Vergesellschaftung aufdeckte, die alle ihr nicht entsprechenden Lebens-, Verkehrs- und Produktionsweisen gewaltsam eliminierte – denn was war sie anderes als die »völlige Unterjochung der Individualität unter gesellschaftliche Bedingungen, die die Form von sachlichen Mächten, ja von übermächtigen Sachen« annehmen[42] –, neigte der ›exoterische‹ Marx zu einer Revokation seiner Einsicht, daß Vergesellschaftung der Produktion in der kapitalistischen Produktionsweise stets nur abstrakte Vergesellschaftung bedeuten konnte. In direktem Gegensatz zu seiner Analyse des Kapitals als der »alles beherrschende(n) ökonomische(n) Macht der bürgerlichen Gesellschaft«[43] erklärte Marx die für den Kapitalismus charakteristische Unterwerfung der Gesellschaft unter ihren eigenen, veräußerlichten Zusammenhang zu einem bloßen ›Schein‹, hinter dem sich in Wahrheit eine ganz andere Geschichte vollziehe: die Höherentwicklung der Gattung durch ›Arbeit‹, durch die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur, durch die die »Bildungselemente einer neuen und die Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft«[44] entwickelt würden, welche, da durch die jeweilige Form der gesellschaftlichen Produktion nur äußerlich bestimmbar, die objektive Tendenz der Geschichte auf Emanzipation auch dort noch garantieren sollten, wo man scheinbar am weitesten von ihr entfernt war.

Mit dieser Wendung hatte Marx das Kapitalverhältnis auf ein äußerlich-juristisches Eigentumsverhältnis reduziert, das faktisch

nicht mehr sein sollte als ein »notwendiger Durchgangspunkt« in der Geschichte der arbeitenden Gattung. Bei aller Entfremdung und Versachlichung sollte der Kapitalismus doch historisch progressive Bedeutung haben, weil er die Arbeit dazu brachte, die »Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Produktivkräfte etc. der Individuen« zu erzeugen, die »volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte«, die »völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern«[45], die »vollen materiellen Bedingungen für die totale universelle Entwicklung der Produktivkräfte des Individuums«[46], die »materiellen Elemente für die Entwicklung der reichen Individualität, die ebenso allseitig in ihrer Produktion als Konsumtion ist«.[47] Indem das Kapital die Arbeit über die Grenzen ihrer Naturbedürftigkeit hinaustrieb, indem es sie zwang, den allgemeinen Reichtum zu entwickeln, mochte es zwar Leid und Elend über die Menschen bringen, doch tat es dies im Interesse des Fortschritts und einer besseren Zukunft, denn es schuf schließlich die Bedingungen dafür, daß schon in der kapitalistischen Gesellschaft selbst – wenn auch nur erst *»an sich,* nur noch in verkehrter, auf den Kopf gestellter Form«[48] – die materielle Basis für eine höhere Stufe der Produktion geschaffen wurde. Daß die Produktivkräfte der Arbeit unter kapitalistischen Bedingungen als Produktivkräfte des Kapitals erschienen, daß die Verkehrung des Verhältnisses von Arbeiter und Arbeitsbedingung mit der Maschinerie »technisch handgreifliche Wirklichkeit«[49] wurde –, dies war dem ›exoterischen‹ Marx zufolge nur ein Schein, der allgemeinen Mystifikation geschuldet, die für den vollentwickelten Kapitalismus typisch war. In Wahrheit handelte es sich mitnichten um Formen des Kapitals: Technik und Wissenschaft, so der Revolutionstheoretiker Marx, waren »Entwicklungen der allgemeinen Arbeit des menschlichen Geistes«[50], »die solideste Form des Reichtums«, Gestalten eines »allgemeinen gesellschaftlichen Wissens«[51], die sich, vom Kapital nur äußerlich geregelt, aus der fortschreitenden Bemeisterung der Natur durch die menschliche Gattung entwickelten und jenes »System der allgemeinen Nützlichkeit« schufen, »als dessen Träger die Wissenschaft selbst so gut erscheint, wie alle physischen

und geistigen Eigenschaften«.[52] Was immer an negativen Begleiterscheinungen die technisch-industrielle Entwicklung für den Arbeiter mit sich brachte, sollte nicht aus der inneren Struktur der Maschinerie als kapitalistischer hervorgehen, sondern nur aus ihrem ›Mißbrauch‹[53], ihrer Verwendung für partikulare Zwecke:

»Wenn aber das Kapital in der Maschinerie und anderen stofflichen Daseinsformen des capital fixe . . . sich erst seine adäquate Gestalt als Gebrauchswert innerhalb des Produktionsprozesses gibt, so heißt das keineswegs, daß dieser Gebrauchswert – die Maschinerie an sich – Kapital ist, oder daß ihr Bestehn als Maschinerie identisch ist mit ihrem Bestehn als Kapital, sowenig, wie das Gold aufhörte seinen Gebrauchswert als Gold zu haben, sobald es nicht mehr *Geld* wäre. Die Maschinerie verliert ihren Gebrauchswert nicht, sobald sie aufhörte, Kapital zu sein. Daraus, daß die Maschinerie die entsprechendste Form des Gebrauchswerts des capital fixe, folgt keineswegs, daß die Subsumtion unter das gesellschaftliche Verhältnis des Kapitals das entsprechendste und letzte gesellschaftliche Produktionsverhältnis für die Anwendung der Maschinerie.«[54]

Marx begnügte sich jedoch nicht damit, die Maschinerie als Vergegenständlichung des ›general intellect‹ der kapitalistischen Formbestimmtheit zu entziehen. Mit der Verwissenschaftlichung der Produktion, so seine These, schaffe das Kapital in einer Art Verschwörung gegen sich selbst ›malgré lui‹, ›contre coeur‹ etc. die Bedingungen seines Untergangs, dränge es selbst seiner eigenen Aufhebung entgegen, indem es durch die Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit Geister rufe, die es schließlich nicht mehr bändigen könne: das Kapital transzendiere sich sozusagen selbst in Richtung auf eine humanere Organisation der Gesellschaft. Hand in Hand mit der Zentralisation des Kapitals, so lauteten die berühmten Sätze im 24. Kapitel des ersten Bandes von *Das Kapital,* entwickle sich die kooperative Form des Arbeitsprozesses auf stets wachsender Stufenleiter, die bewußte technische Anwendung der Wissenschaft, die Vergesellschaftung der Produktion:

»Mit der beständig abnehmenden Zahl der Kapitalmagnaten, welche alle Vorteile dieses Umwandlungsprozesses usurpieren und monopolisieren,

wächst die Masse des Elends, des Drucks, der Knechtschaft, der Entartung, der Ausbeutung, aber auch die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse. Das Kapitalmonopol wird zur Fessel der Produktionsweise, die mit ihm und unter ihm aufgeblüht ist. Die Zentralisation der Produktionsmittel und die Vergesellschaftung der Arbeit erreichen einen Punkt, wo sie unverträglich werden mit ihrer kapitalistischen Hülle. Sie wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateurs werden expropriiert.«[55]

Mit solchen Formulierungen, in denen nichts mehr von der ursprünglichen Einsicht enthalten ist, daß der kapitalistische Zweck der Produktion in der Technik selbst als aufgehobner existierte, legte Marx selbst den Grundstein für jene Mythologie der Produktivkräfte, die zum bestimmenden Motiv in der Geschichte des nachmarxschen Historischen Materialismus wurde und die Grundlage für jene Kontinuität der Argumentation bildete, die vom späteren ›Marxismus-Leninismus‹ zu Recht in Anspruch genommen wurde. Die Kritik der politischen Ökonomie hatte sich von jeder einfachen Philosophie der Arbeit abgesetzt, indem sie nachwies, daß damit Prinzipien zum Ersten erhoben wurden, die in Wahrheit gesellschaftlich vermittelt seien; sie hatte gezeigt, daß die Phänomenologie des Geistes ebenso wie das Vertrauen auf die Evolution der menschlichen Gattung auf der Hypostasierung von Strukturen beruhten, die historisch entstanden waren und auf den Widerspruch des bürgerlichen Vergesellschaftungsmechanismus zurückgeführt werden konnten: die Ontologie der Arbeit war die Panegyrik des Kapitals, deren eigentlicher ideologischer Charakter nicht darin bestand, daß sie handfest materielle Vorgänge durch mystifizierende Formulierungen verschleierte und das Bewußtsein mit imaginären Erscheinungen blendete, sondern darin, daß sie die *reale,* aber an kontingente historische Prozesse gebundene Totalisierung eines Abstrakt-Allgemeinen – des Werts – in eine Geschichte des Fortschritts, der Freiheit und der Emanzipation verwandelte. Wenn überhaupt, so zeigte Marx, konnte von Ontologie nur als produzierter die Rede sein, konnte Metaphysik nur negativ kritisch betrieben werden: als minutiöse

Beschreibung und Denunziation jener einzigen ›Ontologie‹, die es in einer Produktionsweise noch geben konnte, die alle fixen und starren Voraussetzungen aufgelöst und zu Resultaten ihres Daseins gemacht hatte – der Ontologie des Kapitals.
Doch während Marx all dies herausarbeitete und jede Form der Anthropologie und der Subjektmetaphysik ebenso scharf kritisierte wie einen naturalistischen Determinismus, vermochte er es dennoch nicht, sich vollständig vom Banne der kritisierten Denkformen zu befreien. Um kontrafaktisch weiterhin an seinen revolutionären Hoffnungen festhalten zu können und sie zugleich auf objektive Prozesse zu gründen, die, wenn nicht zur endgültigen Sprengung, so doch zu immer neuen krisenhaften Erschütterungen der bürgerlichen Gesellschaft führten, so daß die durch den Produktionsprozeß selbst ›geschulte‹ Arbeiterklasse immer wieder zum Kampf gegen dieses System gedrängt würde, wich Marx vor den Konsequenzen seiner eigenen Theorie zurück und machte aus der spezifisch kapitalistischen Form der Arbeit einen archimedischen Punkt jenseits aller Formbestimmtheit, von dem aus die Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise geführt werden konnte, und dessen Existenz die Möglichkeit der Entstehung eines neuen, wahrhaft humanen Subjekts verbürgte. Der gleiche Marx, der gezeigt hatte, daß die für den Kapitalismus charakteristische ›Verdinglichung der gesellschaftlichen Produktionsbestimmungen‹ nicht bloß metaphorisch zu verstehen war, sondern *faktisch* bedeutete, daß die bestimmte gesellschaftliche Form der Arbeit mit deren stofflichem Dasein zusammenfiel, Form und Inhalt also identisch waren, der gleiche Marx, der solchermaßen die vollständige Integration der Arbeit in das Wertverhältnis nachgewiesen hatte, war damit um der Revolutionstheorie willen wieder zu einer metaphysischen Teleologie zurückgekehrt, die gerade dadurch, daß sie die Arbeit zum eigentlichen Motor der Geschichte erklärte, ihre reale Unterwerfung unter die Gewalt eines transzendentalen, die abstrakte Gesellschaft verkörpernden Subjekts sanktionierte: eines Subjekts, das entweder als ›menschlicher Baumeister‹, der im Natürlichen seinen Zweck verwirklichte, oder als ›Naturmacht‹ gedacht werden

konnte, die sich im Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur betätigte.[56] Beide Richtungen dieser – wie wir sie im Anschluß an Adorno nennen wollen – ›Arbeitsmetaphysik‹[57] beanspruchten fortan die Definitionsherrschaft darüber, was als Marxismus zu verstehen sei: die objektivistische, ›ökonomistische‹ Variante, indem sie die nach technischen Regeln erfolgende unmittelbare Produktion in den Mittelpunkt der Revolutionstheorie rückte, die subjektivistische, ›historizistische‹, indem sie sich damit nicht zufrieden gab und darüber hinaus die Befreiung des menschlichen ›Wesens‹ – der ›Gattung‹, des Interaktionszusammenhangs kommunizierender Subjekte etc. – zum Programm erhob. So kontrovers sich diese beiden Strömungen in politischer Hinsicht gegenüberstanden, so einig waren sie sich in der Strategie, die Bewegung des Kapitals im Namen einer Autonomie der Arbeit zu kritisieren, die sich realiter längst in Heteronomie verwandelt hatte. Indem sie diese Heteronomie mit kühner Geste zu einem Schein erklärten, indem sie als unmittelbar und konstitutiv setzten, was in Wahrheit längst ein Vermitteltes war, spiegelten sie nicht bloß begriffslos wider, was sie zu kritisieren vermeinten, sondern trugen, vor allem in der Gestalt jenes expansiven Industrialisierungssozialismus, als der sich der Marxismus der Zweiten und Dritten Internationale schließlich entpuppte, zur Kapitalisierung auch noch jener Gebiete bei, die von der Wertbewegung bislang nur oberflächlich erfaßt worden waren. Die Arbeitsmetaphysik wurde zum Geschäftsträger des Kapitals im Lager des Antikapitalismus. – Sehen wir uns diesen Umschlag der materialistischen Verdinglichungskritik in Affirmation noch etwas genauer an.

3. *Der Verfall der ›großen Methode‹*

»Me-ti beklagte den Verfall
der großen Methode . . .«(Brecht)

Die die marxsche Kritik der politischen Ökonomie kennzeichnende Ambivalenz hinsichtlich der Bestimmung des Verhältnis-

ses von Kapital und Arbeit, die im vorigen Abschnitt zu skizzieren versucht wurde, wurde bereits bei den unmittelbaren Nachfolgern von Marx zugunsten einer unilinearen Evolutionstheorie der Arbeit aufgelöst, in der nichts mehr von der Differenziertheit des ursprünglichen Entwurfs zu verspüren war. Schon für Engels, der angesichts der Ableitung des Geldes gestehen mußte, wie schwer ihm der Nachvollzug der dialektischen Übergänge falle, »da all abstract reasoning mir sehr fremd geworden«[1], bestand die eigentlich epochemachende Leistung der materialistischen Geschichtsauffassung nicht mehr in der begrifflichen Darstellung der inneren Natur des Kapitals als eines ›Negativ-Allgemeinen‹, sondern in der theoretischen »Abspiegelung« der historischen Entwicklung als eines Prozesses, der »im ganzen und großen auch von den einfachsten zu den komplizierteren Verhältnissen fortgeht«.[2] Im Gegensatz zu Marx, der sehr nachdrücklich zwischen logischer und historischer Methode unterschieden hatte[3], sah Engels in der »logische(n) Behandlungsweise« des *Kapitals* ein »korrigiertes Spiegelbild« des historischen Verlaufs[4], eine Art idealtypischer Betrachtungsweise der Geschichte, die gleichsam den Kern, das ›innere Wesen‹ der Wirklichkeit erfaßte und damit imstande war, ungeachtet der störenden Zufälligkeiten und historischen Wechselfälle in der Geschichte selbst »eine Entwicklung, einen innern Zusammenhang nachzuweisen«, wie dies schon, wenn auch in mystifizierter Form, die hegelsche Geschichtsphilosophie geleistet habe.[5] Hatte deren Fehler darin bestanden, daß sie ein Abgeleitetes – die Idee – zum Ersten verkehrte, so glaubte Engels den Schlüssel zur ›wirklichen Geschichte‹ damit gefunden zu haben, daß er jenes Verhältnis schlicht umkehrte und den Geist durch die Materie, die Idee durch die Produktion ersetzte: der Gang der Geschichte war sonach nicht mehr die Entwicklung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit, sondern die evolutionäre Entfaltung der gesellschaftlichen Produktion, die sich, analog zu Hegel, im Fortgang von abstrakten, einfachen zu komplexeren, konkreten Verhältnissen vollziehen sollte.

Was Marx noch als abstraktes, keinesfalls historizistisch zu interpretierendes Moment seiner Analyse des Kapitalbegriffs ver-

standen hatte, die Darstellung der einfachen Warenzirkulation, wurde nun unversehens in eine Epoche der ›einfachen Warenproduktion‹ verwandelt, die über »fünf bis sieben Jahrtausende« bis zur Entstehung der kapitalistischen Warenproduktion geherrscht haben sollte, und in der Engels zufolge das marxsche Wertgesetz deshalb Gültigkeit hatte, weil in ihr die Waren noch zu ihren Werten, d. h. nach Maßgabe der in ihnen verkörperten gesellschaftlichen Arbeitszeit ausgetauscht wurden.[6] Vermittelte in der einfachen Warenproduktion das Wertgesetz nach Art eines Naturgesetzes den gesellschaftlichen Zusammenhang der privat produzierenden Individuen in der Weise, daß zwischen der Form der Produktion und derjenigen der Aneignung kein Widerspruch entstand – beide waren privat organisiert –, so erfolgte der entscheidende historische Bruch mit dem Aufkommen der kapitalistischen Produktionsweise – ein Bruch, der, so die Konsequenz der engelsschen Analyse, zugleich auch die Herrschaft des Wertgesetzes beendete. An die Stelle der Wertbestimmung durch die Arbeitszeit, die den Privatproduzenten zumindest der Möglichkeit nach den Tausch von Äquivalenten garantiert hatte, trat jetzt die »Verwandlung der Werte in Produktionspreise«[7], die daraus entstanden, daß der Durchschnittsprofit der verschiedenen Profitraten der verschiedenen Produktionszweige gezogen und den Kostpreisen jener Produktionszweige zugesetzt wurde. Der, um mit Luhmann zu reden, ›funktionale Primat‹ ging damit von der Produktionssphäre auf die Distributionssphäre über, bestimmte doch nicht mehr die von den jeweiligen Produzenten aufgewendete Arbeitszeit den Anteil der Einzelnen am produzierten Reichtum der Gesamtheit, sondern die Größe des von den Kapitalbesitzern vorgeschossenen Kapitals nach seiner verhältnismäßigen Beteiligung an dem in der Gesamtproduktion angewandten Gesamtkapital – eine Entwicklung, um die sich Engels' Kapitalismuskritik mehr und mehr zentrierte.

In der einfachen Warenproduktion, so lautete seine Argumentation, hatte sich der Produzent das Produkt bzw. dessen Äquivalente deswegen mit Recht aneignen können, weil es in der Regel sein eigenes Produkt war; die kapitalistische Produktionsweise

dagegen war dadurch gekennzeichnet, daß das Produkt nunmehr Ergebnis fremder Arbeitsleistungen war – Arbeitsleistungen, die, und dies ist das Entscheidende, nicht mehr in Form isolierter Privatarbeiten erbracht wurden, sondern gesellschaftlich kombiniert waren. Die Ungeplantheit der gesellschaftlichen Gesamtproduktion, die im Widerspruch zur Organisation auf der Ebene des Einzelkapitals stand, führte zu einer immer stärkeren Konkurrenz auf dem Markt, in deren Folge es schließlich zur Ausschaltung aller unproduktiven und schwachen Betriebe, zur Konzentration und Zentralisation auf immer höherer Stufenleiter kam. Die fortschreitende Vergesellschaftung der Produktion, die im Kontext der engelsschen Reduktion der kapitalistischen Widersprüche auf den Grundwiderspruch von ›Organisation‹ versus ›Anarchie‹ gleichbedeutend war mit ›Rationalisierung‹ und ›Verwissenschaftlichung‹, sollte dabei gleichsam geradlinig zur Aufhebung des Kapitalverhältnisses führen: einzig und allein der Staat als der ›ideelle Gesamtkapitalist‹ sollte am Endpunkt des Rationalisierungsprozesses noch in der Lage sein, die »mit steigender Macht nach Aufhebung des Widerspruchs, nach ihrer Erlösung (!) von ihrer Eigenschaft als Kapital«[8] drängenden Produktivkräfte in Regie zu nehmen: »*Die Produktionsweise rebelliert gegen die Austauschweise* . . . So oder so, mit oder ohne Trusts, muß schließlich der offizielle Repräsentant der kapitalistischen Gesellschaft, der Staat, die Leitung der Produktion übernehmen.«[9] Zwar wußte Engels noch, daß Verstaatlichung keineswegs gleichbedeutend war mit Sozialisierung – »Allerdings, wäre die Verstaatlichung des Tabaks sozialistisch, so zählten Napoleon und Metternich mit unter den Gründern des Sozialismus«[10] –, doch bahnte sich bereits bei ihm jene verhängnisvolle Identifizierung jeder bewußten Regelung der anarchischen Produktion mit tendenziell sozialistischen Maßnahmen an, die für den ›offiziellen‹ Marxismus in der Folgezeit so bestimmend werden sollte. Die vollendete Verstaatlichung, meinte Engels, sei gleichbedeutend mit einer Anerkennung der »gesellschaftliche(n) Natur« der Produktivkräfte, und eben hierin sollte das Moment des ›Umschlags‹ liegen:

»Das Staatseigentum an den Produktivkräften ist nicht Lösung des Konflikts, aber es birgt in sich das formelle Mittel, die Handhabe der Lösung . . . *Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum.* Aber damit hebt es sich selbst als Proletariat, damit hebt es alle Klassenunterschiede und Klassengegensätze auf und damit auch den Staat als Staat.«[11]

Während schon durch solche schlechten Hegelianismen – schlecht, weil durchaus nicht einzusehen ist, wieso gerade in der Vollendung des *Kapitals,* der bewußten Regulierung der Produktion durch eine staatliche Bürokratie, das Moment des Umschlags in eine *sozialistische* Revolution angelegt sein soll – jegliches Bewußtsein darüber verlorenzugehen drohte, daß es sich bei den Produktivkräften nicht um gleichsam systemneutrale ›Instrumente‹ handelte, die für beliebige Zielsetzungen verwendbar waren, sondern um gegenständlich gewordene Produktionsverhältnisse, war es schließlich vor allem der von Engels eingeleitete Versuch, die gesellschaftliche Dialektik in eine universale Evolution der Natur einzubauen, der zur völligen Positivierung der marxschen Theorie beitrug. Hatte Marx sich noch mit Nachdruck dagegen gewehrt, seine »historische Skizze von der Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa in eine geschichtsphilosophische Theorie« zu verwandeln[12], so erweiterte Engels den historischen Materialismus zu einer pseudodialektischen Kosmogonie, die in ihrem Objektivismus in nichts den herrschenden mechanistischen Evolutionstheorien des ausgehenden 19. Jahrhunderts nachstand. Analog zu Lamarck und Darwin, die die Evolution der biologischen Arten durch die mechanische Einwirkung und Änderung von Umweltfaktoren bedingt sahen, faßten Engels und, ihm folgend, Lenin, Kautsky, Plechanow und viele andere die Entwicklung der Gesellschaft als Teil der kosmisch-universalen Entwicklung der Materie, in deren Verlauf sich die Naturpotenzen, vermittelt durch das tool-making animal, im Kontinuum einer als leer und homogen gedachten Zeit entfalteten[13] – natürlich, wie man meinte, in ›dialektischen Sprüngen‹, was aber insofern eine unwesentliche Modifikation blieb, als die Mehrzahl der Theoretiker der Zweiten Internationale ohnehin davon überzeugt war,

daß die Dialektik recht eigentlich die ›schrullige Fassung‹ des naturwissenschaftlichen Entwicklungsbegriffs sei.[14] Wie Darwin zum ersten Mal eine Theorie der Evolution der Tier- und Pflanzenarten entwickelt habe, hieß es bei Lenin, so habe Marx zum ersten Mal die Soziologie (sic!) auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt, indem er den Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation als der Gesamtheit der jeweiligen Produktionsverhältnisse festgelegt und zugleich gezeigt habe, daß die Entwicklung dieser Formationen ein naturgeschichtlicher Prozeß sei.[15] Die »ganze Theorie von Marx« war für Lenin »eine Anwendung der Entwicklungstheorie . . . auf den modernen Kapitalismus«,[16] und die Frage nach neuen, dem Kapitalismus folgenden Formationen war dementsprechend ganz so zu stellen wie die Frage nach einer biologischen Abart.[17] Und ganz so wie Comte, der in der ›sozialen Physik‹ das eigentliche Mittel gesehen hatte, um die Menschen besser an die Naturgesetze ihres Zusammenlebens anzupassen, schrieb Lenin:

»Aus der Tatsache, daß ihr lebt und wirtschaftet, Kinder gebärt und Produkte erzeugt, sie austauscht, entsteht eine objektiv notwendige Kette von Ereignissen, eine Entwicklungskette, die von eurem *gesellschaftlichen* Bewußtsein unabhängig ist, die von diesem niemals restlos erfaßt wird. Die höchste Aufgabe der Menschheit ist es, diese objektive Logik der wirtschaftlichen Evolution (der Evolution des gesellschaftlichen Seins) in den allgemeinen Grundzügen zu erfassen, um *derselben* ihr gesellschaftliches Bewußtsein und das der fortgeschrittenen Klassen aller kapitalistischen Länder so deutlich, so klar, so kritisch als möglich anzupassen.«[18]

Ihre theoretisch fundierteste und zugleich historisch folgenreichste Formulierung fand die von Engels inspirierte Umwandlung des Marxismus in einen objektivistischen Evolutionismus in den Arbeiten Rudolf Hilferdings, dessen Theorie des ›Finanzkapitalismus‹ als der höchsten und letzten Phase des Kapitalverhältnisses für das Selbstverständnis der sozialdemokratischen wie der kommunistischen Orthodoxie gleichermaßen richtungsweisend wurde.[19] Obschon zu den wenigen Theoretikern der Zweiten Internationale gehörend, die überhaupt auf die Werttheorie Bezug

nahmen, stand Hilferding dem marxschen Ansatz mit dem gleichen Unverständnis gegenüber, das schon bei Engels zu beobachten war. Hatte jener den Widerspruch der warenproduzierenden Arbeit, gesellschaftlich und ungesellschaftlich zugleich zu sein, zugunsten einer Geschichtsphilosophie der gesellschaftlichen Arbeit aufgelöst, nach der diese das, was sie ›an sich‹ war, nun auch ›für sich‹ werden sollte, so ging Hilferding noch über diese Auffassung hinaus und erklärte die gesamte Lehre vom Doppelcharakter der in den Waren dargestellten Arbeit zu einem Scheinwiderspruch, der nur auf verschiedene Betrachtungsweisen zurückzuführen sei. Als Gebrauchswert hatte danach ein Ding lediglich natürlichen Charakter und lag damit außerhalb des Gegenstandsbereichs der politischen Ökonomie, die sich nur mit der gesellschaftlichen Seite der Produkte, d. h. ihrer Eigenschaft als Verkörperungen gesellschaftlicher Arbeitszeit befaßte.[20] Anders als Marx, der die Aufgabe der politischen Ökonomie in der Untersuchung der Frage gesehen hatte, *warum* dieser Inhalt jene Form annahm, warum also sich die Arbeit im *Wert* darstellte[21], einem abstrakten gesellschaftlichen Verhältnis, ging Hilferding von eben diesem abstrakten Verhältnis als einer positiven Größe aus und faßte die Gesellschaft, ungeachtet ihrer jeweiligen historischen Organisation, als transzendentale ›Einheit‹ auf[22], als ›Produktionsgemeinschaft‹[23], die mit ihrer gesamten Arbeitskraft, von der die einzelnen nur einen Teil bilden, ihr Produkt herstellt. Als das »gesellschaftliche Band«, das die Produzenten miteinander verbinde[24], sei die gesellschaftliche Arbeit gleichsam die substantielle Grundlage, das ›Wesen‹, das in verschiedenen Formen ›äußerlich geregelt‹ in Erscheinung trete[25]: zunächst nur vermittelt, als den einzelnen sich aufdrängende vorgängige Einheit, dann immer unmittelbarer, direkter, unverhüllter, als ein den Produzenten bewußt werdender Zusammenhang – denn der Umstand, daß sich die Gesellschaftlichkeit der Produktion in den Anfangsstadien der geschichtlichen Evolution nur nach Art eines Naturgesetzes durchsetzte, war nach Hilferdings Auffassung nur auf das fehlende Bewußtsein der Individuen über ihre durch den gesamtgesellschaftlichen Arbeitsprozeß immer schon geleistete

Vermittlung zurückzuführen. Obwohl sie sich auch in ihrer Einzelarbeit stets als ›Organe‹ der vorgängigen gesellschaftlichen Gesamtarbeit verhielten[26], wüßten die Produzenten dies doch nicht und glaubten, ihren Zusammenhang erst qua eigenem Willensentschluß auf dem Markt herzustellen:

»*Die Gesellschaft hat gleichsam das ihr nötige Arbeitsquantum auf ihre Mitglieder aufgeteilt und jedem einzelnen gesagt, wieviel Arbeit er auf seinen Teil verwenden müsse.* Und diese einzelnen haben es vergessen und erfahren nun nachträglich im gesellschaftlichen Prozeßweg, welches ihr Anteil war.«[27]

Hatte Hilferding damit schon die Verdinglichung auf ein bloßes Bewußtseinsphänomen reduziert und die nach Marx aus dem *Widerspruch* der warenproduzierenden Arbeit hervorgehende Notwendigkeit einer Vergegenständlichung der abstrakten Wertgesellschaftlichkeit im Gelde unversehens in eine Funktion der schon bestehenden *positiven* Allgemeinheit verwandelt[28], so überbot er diese Verkehrung der Wertformanalyse noch dadurch, daß er der gesellschaftlichen Arbeit die Fähigkeit zuerkannte, im Prozeß ihrer geschichtlichen Selbstvermittlung ihre Entfremdung gleichsam entwicklungsautomatisch in sich zurückzunehmen. Analog zu Engels und zahlreichen anderen zeitgenössischen Theoretikern der Arbeiterbewegung, für die das Kapitalverhältnis letztlich nur in juristischen Eigentumstiteln bestand, konzentrierte sich Hilferding auf den Nachweis, daß durch die kapitalistische Warenproduktion ein Mechanismus in Gang gesetzt werde, der im Ergebnis dazu führe, daß die gesellschaftliche Arbeit sich nicht länger unter der dinglichen Hülle des Geldes ›verstecken‹ müsse, sondern direkt, unmittelbar ausgedrückt werden könne. Entscheidend hierfür war seine Theorie des Kredits:

In seiner Untersuchung jenes Geheimnisses, »wie aus den Zirkulationsvorgängen selbst jene Macht erwächst, die als kapitalistischer Kredit schließlich die Herrschaft über die gesellschaftlichen Vorgänge erhält«[29], gelangte Hilferding zu der These, daß durch den Mechanismus der Zirkulation des Kapitals ständig in größerem oder geringerem Umfange Geldkapital freigesetzt werde,

das durch die Entwicklung des Kreditsystems aus einem anfänglich brachliegenden in funktionierendes Kapital umgewandelt werde. Diese ›Mobilisierung des Kapitals‹, die vor allem durch die Banken ermöglicht wird, erlaubt nach Hilferding eine ungeahnte Potenzierung der Akkumulation, insofern sie die Expansion des kapitalistischen Unternehmens durch die Gründung von Aktiengesellschaften von der Fessel des beschränkten individuellen Eigentums löst, so daß diese ›rein nach den Anforderungen der Technik‹ erfolgen kann. Die Entfaltung der Geld- und Kreditorganisation ermöglicht es auf diese Weise, die ökonomisch-technische Entwicklung von den individuellen Zufälligkeiten der Eigentumsbewegung abzulösen und damit die Konzentration und Zentralisation des industriellen Kapitals voranzutreiben, wodurch die Irrationalitäten der Konkurrenz stets weiter zurückgedrängt werden. Indem er so einer gesellschaftlichen Planung und Regelung der gesamten Produktion durch eine Zentralinstanz den Boden bereitet, ist der Kredit »in seiner Vollendung dem Kapitalismus entgegengesetzt, ist er Organisation und Kontrolle gegenüber der Anarchie«.[30] Der Kredit, der unabhängig von der Geldware sei und direkt den Wert der Waren repräsentiere, entspringe direkt aus dem Sozialismus – aber einem Sozialismus, der der kapitalistischen Gesellschaft angepaßt worden ist, der ›an sich‹ Planung und Kontrolle ermöglicht, de facto aber nur zu Zwecken der Profitmaximierung eingesetzt wird:

»Er sozialisiert das Geld der anderen für den Gebrauch der wenigen. In seinem Beginn eröffnet er dem Kreditritter plötzlich die gewaltigsten Perspektiven: die Schranken der kapitalistischen Produktion – die Privatvermögen – erscheinen gefallen; die gesamte Produktivkraft der Gesellschaft scheint dem einzelnen zur Verfügung gestellt . . .«[31]

Ausgehend von diesen Überlegungen prognostizierte Hilferding eine Entwicklung, wie sie schon Engels für denkbar gehalten hatte. Die fortschreitende Verwissenschaftlichung der Produktion, die durch die Expansion des Kreditsystems ermöglicht werde, sollte danach gleichsam geradlinig zu einer immer größeren Konzentration des Kapitals führen, das durch die Gesetze der ›Produktionsökonomie‹ gezwungen werde, die Gesetze der ›Markt-

ökonomie‹ durch bewußte Preispolitik weitgehend auszuschalten.[32] Indem so die ökonomisch Mächtigsten den bislang anarchischen, nur durch die blinde Wirkungsweise des Wertgesetzes geregelten Markt[33] ihrem Willen unterwarfen und schließlich auch die politische Macht der Nationalstaaten direkt für ihre Zwecke zu funktionalisieren vermochten[34], schien eine letzte Zuspitzung des Kapitalverhältnisses denkbar, die zugleich, wie Hilferding und viele andere glaubten, die unmittelbare Vorstufe des Sozialismus bedeutete: die Vereinigung aller Einzelkapitale in einem universalen Kapital, dem »Generalkartell«, in dem die Zuteilung von Werten durch die Zuteilung von Sachen ersetzt sein würde:

»Es ist die bewußt geregelte Gesellschaft in antagonistischer Form«.[35]

»Um dem Falle der Profitrate, diesem Bewegungsgesetz des Kapitalismus, Einhalt zu tun, beseitigt das Kapital die freie Konkurrenz, organisiert sich und wird durch eine Organisation in den Stand gesetzt, sich der staatlichen Macht zu bemächtigen, um diese nunmehr unmittelbar und direkt in den Dienst seines Ausbeutungsinteresses zu stellen. Nicht mehr die Arbeiterschaft allein, die gesamte Bevölkerung wird dem Profitstreben der Kapitalistenklasse unterworfen. Alle Machtmittel, über die die Gesellschaft verfügt, werden bewußt zusammengefaßt, um sie in Ausbeutungsmittel der Gesellschaft durch das Kapital zu verwandeln. Es ist direkte Vorstufe der sozialistischen Gesellschaft, weil es ihre vollständige Negation ist: bewußte Vergesellschaftung aller in der heutigen Gesellschaft vorhandenen wirtschaftlichen Potenzen, aber eine Zusammenfassung nicht im Interesse der Gesamtheit, sondern um den Grad der Ausbeutung der Gesamtheit auf eine bisher unerhörte Art zu steigern.«[36]

Wenn diese Analyse im Rahmen der Zweiten Internationale nun auch nicht in allen Punkten auf ungeteilte Zustimmung stieß – Hilferding selbst nahm übrigens seiner Prognose die Spitze, indem er eine Entwicklung zum ›Generalkartell‹ aus politischen Gründen für undenkbar erklärte[37] –, so war sie doch in ihren Grundzügen durchaus charakteristisch für die Argumentationsweise des postmarxschen Historischen Materialismus. Für Hilferding wie für Lenin, Luxemburg, Bucharin und viele andere war eine Betrachtungsweise kennzeichnend, die, ähnlich wie die zeitgenössische neukantianische Philosophie, mechanisch Natur und Gesellschaft, Ökonomie und Politik voneinander trennte und die

auseinandergerissenen Momente alsdann äußerlich zueinander in Beziehung brachte[38]: der kapitalistische Arbeitsprozeß war danach Arbeitsprozeß schlechthin, der einzig der Logik des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur gehorchte, und das Kapitalverhältnis nur eine ›äußerliche Regelung‹ (Hilferding), die die Evolution der Produktivkräfte für einen kurzen Moment in der Geschichte förderte, um schließlich, im Augenblick ihrer Vollendung, sich gleichsam selbst überflüssig zu machen. Die private Appropriation des gesellschaftlichen Reichtums, die während der Konkurrenzphase des Kapitalismus als mächtige Antriebskraft des Fortschritts gewirkt hatte, zerstörte nach dieser Auffassung durch die aus der Logik des Systems hervorgehende Konzentration des Kapitals ihre eigene Basis und konnte am Ende nur dadurch noch bestehen, daß sie eine weitere Ausdehnung der in den Subsystemen der einzelnen Produktionseinheiten inkorporierten Rationalität mit Gewalt verhinderte. Nur dadurch, daß er sich von seinem eigenen Wesen entfernte und erneut zu dem wurde, was er in seinem Anfangsstadium gewesen war – ein parasitäres Raub- und Plünderungsverhältnis – konnte der Kapitalismus den Widerspruch zwischen dem ›gesellschaftlichen Charakter der Produktion und dem privaten Charakter der Aneignung‹ (Engels) noch einmal zu seinen Gunsten entscheiden, obgleich er doch weltgeschichtlich bereits zum Untergang verurteilt war: »Das Herrschaftsverhältnis und die damit verbundene Gewalt – das ist das Typische für die ›jüngste Entwicklung des Kapitalismus‹, das ist es, was aus der Bildung allmächtiger Monopole unvermeidlich hervorgehen mußte und hervorgegangen ist.«[39]

Für eine Theorie, die sich solchermaßen darauf beschränkte, nur *eine* Seite der warenproduzierenden Gesellschaft zu kritisieren – das Fehlen einer zentralen Planungsinstanz, »welche ( ) diese Regeln bewußt aufstellen und ins Werk setzen würde«[40] –, die gleichzeitig aber die vom Kapitalismus entwickelten vermeintlichen Lenkungsorgane wie Staats- und Bankapparat, Monopol und scientific management als direkt durch den Sozialismus übernehmbare Formen der Vergesellschaftung interpretierte,

war es nur folgerichtig, daß sie ihre ganzen Bemühungen auf die Funktionalisierung jener bereits positiv vorhandenen Momente richtete. Wenn es einzig die von den Monopolen usurpierte Staatsgewalt war, die als eine Art deus ex machina das Fortbestehen jener unmenschlichen und ›unvernünftigen‹ Gesellschaftsordnung ermöglichte, zu der sich der ›verfaulende‹ Kapitalismus im Zeitalter des Imperialismus entwickelt hatte, so bedurfte es in der Tat nur noch eines kleinen Schrittes, um die Finanzoligarchie zu ›depossedieren‹ und, im Besitz der politischen Macht, endlich das zu tun, was dem Vulgärmarxismus als die eigentliche differentia specifica sozialistischer Politik galt: jene Gesetze des gesellschaftlichen Zusammenlebens mit Willen und Bewußtsein anzuwenden, die sich bislang nur hinter dem Rücken der Beteiligten durchgesetzt hatten. Sozialismus war die bewußte Durchführung dessen, was der Kapitalismus ›unbewußt‹ vollbrachte: »Der Sozialismus ist nichts anderes als staatskapitalistisches Monopol, das *zum Nutzen des ganzen Volkes angewandt wird* und dadurch *aufgehört hat,* kapitalistisches Monopol zu sein.«[41] Die Eroberung der politischen Macht – ob durch den Stimmzettel oder den »Hammerschlag der Revolution«[42] – sollte die Vorherrschaft monopolistischer Privatinteressen beseitigen und die vom Kapitalismus entwickelten Segnungen der Gesamtheit zukommen lassen, wozu es nach Hilferding der Eroberung der sechs Berliner Großbanken, nach Lenin der Zerstörung der äußerlich-politischen Hülle bedurfte, die den ›fast schon sozialistischen‹ administrativen Apparat überlagerte[43]:

»Außer dem vorwiegend ›unterdrückenden‹ Apparat des stehenden Heeres, der Polizei und der Beamtenschaft gibt es im modernen Staat einen Apparat, der besonders eng mit den Banken und Syndikaten verbunden ist, einen Apparat, der eine große Arbeit auf dem Gebiet der Rechnungsführung und Registrierung leistet, wenn man sich so ausdrücken darf. Dieser Apparat darf und soll nicht zerschlagen werden. Man muß ihn aus der Unterordnung unter die Kapitalisten befreien, muß ihn den Kapitalisten entreißen und alle Fäden ihres Einflusses *abschneiden, abschlagen, abhacken,* muß ihn den proletarischen Sowjets *unterordnen* und auf eine breitere, umfassendere Grundlage stellen, ihn mit dem ganzen Volke

verbinden ... Die Großbanken *sind* jener ›Staatsapparat‹, den wir für die Verwirklichung des Sozialismus *brauchen* und den wir vom Kapitalismus *fertig übernehmen,* wobei unsere Aufgabe hier lediglich darin besteht, das zu *entfernen,* was diesen ausgezeichneten Apparat *kapitalistisch verunstaltet,* ihn *noch größer,* noch demokratischer, noch umfassender zu gestalten. Quantität wird in Qualität umschlagen. Eine einheitliche Staatsbank allergrößten Umfangs mit Zweigstellen in jedem Amtsbezirk, bei jeder Fabrik – das ist schon zu neun Zehnteln ein *sozialistischer* Apparat.«[44]

Solche, unter wie immer auch erklärbaren Umständen geschriebene Sätze, zu denen sich zahllose Varianten finden lassen, werfen ein grelles Licht auf die Emanzipationsperspektive, die der Marxismus der Zweiten und Dritten Internationale zu bieten hatte. In all seinen Formen war dieses Denken so repressiv wie das System, gegen das es sich wandte. Seine Utopie beschränkte sich auf die bloße Verlängerung des bestehenden Zustandes oder forderte, schlimmer noch, dessen Vervollkommnung. Die Revolution sollte vollenden, was unter den Bedingungen des Privateigentums an Produktionsmitteln nicht vollendet werden konnte, sie sollte dem vermeintlichen Sozialismus der tauschwertsetzenden Arbeit zum Durchbruch verhelfen und den ›Apparat‹ aus seiner Unterordnung unter Partikularinteressen befreien. Die Theorie, die einmal als fundamentale Kritik des gesamten kapitalistischen Abstraktions- und Unterdrückungszusammenhangs angetreten war, war damit zur affirmativen Industrialisierungsideologie geschrumpft, zur nur mehr technisch-organisatorischen Alternative, die zwar das kapitalistische System von seinen Dysfunktionalitäten zu befreien versprach, nicht aber die lebendige Arbeit von ihrer Unterwerfung unter die tote – denn: »vom Standpunkt der Grundideen des Marxismus ... (stehen) die Interessen der gesellschaftlichen Entwicklung höher als die Interessen des Proletariats«.[45] Stalin zog schließlich nur noch die letzte Konsequenz aus diesem Denken, das fortwährend die Schöpferkräfte der Arbeit feierte, in Wahrheit jedoch sich längst auf die Seite der Unterdrückung geschlagen hatte.
Nichts wäre nun allerdings verfehlter, als diese Depotenzierung

des Marxismus zu einer staatssozialistischen Doktrin, wie sie schon bei Engels, vollends dann bei Hilferding und Lenin zu verzeichnen ist, einem bloßen Mißverständnis, einem ›Rückfall‹ hinter die von Marx formulierten Ziele anzulasten. Was sich in den hundert Jahren Arbeiterbewegung seit dem Erscheinen des *Kapital* ereignete, war kein Zurückbleiben der ›Praxis‹ hinter der ›Theorie‹, keine wie immer geartete Unfähigkeit der Epigonen, dem ›genialischen‹ Entwurf Marxens zu folgen, sondern ratifizierte, was eigentlich im Begriff des Kapitals angelegt war, vom exoterischen Marx jedoch stets wieder zugunsten einer Ontologie der Arbeit zurückgenommen wurde: daß der Kapitalismus zwar das Proletariat produzierte, aber eben auch *sein* Proletariat, das noch dort, wo es sich scheinbar gegen das Wertverhältnis wandte, nur zu dessen Universalisierung beitrug. Das Proletariat war die Negation des Kapitals, aber eine Negation, die – wie schon in Hegels Dialektik – die Position nicht zerstörte, sondern auf einer höheren Stufe wiederherstellte; und es war dies notwendig, insofern schon die Kritik der politischen Ökonomie nicht hatte einsichtig machen können, wieso in der ›verzauberten und verkehrten Welt‹ ausgerechnet jener Pol des Kapitalverhältnisses dieses zu durchbrechen imstande sein sollte, der als variables Moment ohnmächtig an jene abstrakte Struktur gefesselt war, deren Produkt er war und von der er gänzlich geprägt war. Indem die Arbeiterbewegung in ihrem blinden Wechsel von reformistischer Integration und verzweifeltem Voluntarismus demonstrierte, daß es durchaus keinen notwendigen Zusammenhang zwischen Kritik der politischen Ökonomie und Revolutionstheorie in dem von Marx unterstellten Sinne gab, daß »in dem positiven Verständnis des Bestehenden« »zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs« eingeschlossen sei[46], gab sie die höhnische Antwort des Kapitals auf die Hoffnung des revolutionären Sozialismus, daß die bürgerliche Gesellschaft im Proletariat als einer gleichsam exterritorialen Instanz ihre absolute Grenze gefunden habe. Mochte diese Hoffnung an der Schwelle zum Hochkapitalismus noch einen realen Hintergrund in jenen militanten Auseinandersetzungen gehabt haben, in de-

nen eine von agrarisch-mutualistischen Lebensformen geprägte autochthone Bevölkerung sich gegen ihre Eingliederung in die Hölle des Industriesystems gewehrt hatte[47], so indizierte die nahezu ausschließliche Beschränkung der Arbeiterbewegung auf systemimmanente Forderungen in den Jahrzehnten nach 1850, daß das Proletariat nur mehr als das reagierte, was die reelle Subsumtion aus ihm gemacht hatte. Das Kapital hatte sich totalisiert und damit zugleich die subjektiven Voraussetzungen für die kumulative Ausbildung jenes ›enormen Bewußtseins‹ zerstört, von dem Marx gehofft hatte, daß es für's Kapital ›the knell to its doom‹ sein würde. Die Objektivierung des gesellschaftlichen Reichtums in der Form des Kapitals schuf keineswegs die Voraussetzungen für ein Zurücknehmen der gesellschaftlichen Macht der Individuen in diese selbst, sondern machte mit der Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, der Loslösung der geistigen Potenzen von der Arbeit, die Produzenten ohnmächtig für eine selbsttätige Planung und Organisation im Rahmen eines autonom bestimmten Arbeitsprozesses, dessen Herstellung sich mehr und mehr als idealistisch-romantischer Wunschtraum erwies. Revolution war nicht länger aus der immanenten Dialektik des Kapitals zu begründen; der Versuch aber, durch objektivistische oder subjektivistische Behelfsstrategien Transzendenz aus der Bewegung der Produktivkräfte oder den Postulaten der praktischen Vernunft abzuleiten, mußte die Opposition nur um so rettungsloser in den Verblendungszusammenhang hineinführen. Es war gerade die Geschichte der Arbeiterbewegung, die den Wahrheitsgehalt dieser These augenfällig unter Beweis stellte.

4. Fetischismuskritik als Affirmation: das Elend der spätbürgerlichen Kulturkritik

Im Unterschied zur sozialistischen Bewegung, die als Exekutor der kapitalistischen Rationalisierung getreu der Nietzscheschen Maxime ›Was fällt, das soll man stoßen‹ der historischen Evolu-

tion zu ihrem vorbestimmten Endpunkt zu verhelfen bestrebt war, hatte die spätbürgerliche Philosophie immerhin noch eine Ahnung davon bewahrt, daß es unter kapitalistischen Bedingungen keinen wie immer gearteten Fortschritt zu größerer Humanität geben konnte, der es den Subjekten erlauben würde, gleichsam auf den fahrenden Zug zu springen. Wenn überhaupt, so gab es der Kulturkritik zufolge in der eingeschlagenen Bahn der technisch-industriellen Entwicklung allenfalls eine ex negativo feststellbare Richtung: die Entfernung von allem ›Natürlichen‹, ›Konkret-Unmittelbaren‹, die Unterwerfung alles ›Lebendigen‹ unter ein Netzwerk abstrakt-funktioneller Kategorien – und es erschien ihr dabei geradezu als das Verhängnis der sozialistischen Bewegung, daß jene, die doch angetreten war, aller Unterdrükkung ein Ende zu bereiten, mit ihrem Glauben an die innere Sinnhaftigkeit des ganzen Prozesses auch noch die letzten Widerstände hinwegzuarbeiten drohte, die sich einer Totalisierung der kapitalistischen Rationalität entgegenstellten. Obgleich die Kulturkritik von ihrem Ansatz her dadurch in hohem Grade beschränkt war, daß sie mit ihrem Festhalten an der neukantianischen Unterscheidung zwischen einer nach kausal-mechanischen Regeln funktionierenden Ökonomie und einer subjektiv-wertbezogene Sinnzusammenhänge thematisierenden Ethik die kapitalistische Diremtion von Produktion und Zirkulation blind abbildete und eben damit den Vulgärsozialismus nicht prinzipiell in Frage stellte – reflektierte Theoretiker wie etwa Troeltsch waren durchaus bereit, der ›ökonomischen Betrachtungsweise‹ weitreichende Bedeutung zuzugestehen[1] –, deckte sie doch in scharfsichtigen Analysen die kryptometaphysischen Grundlagen des ›offiziellen Marxismus‹ auf und dokumentierte deren strukturelle Affinität zur herrschenden szientifischen Ideologie, lange bevor der organisierte Sozialismus selbst dies mit seinem politischen Verhalten zu Beginn des Weltkriegs augenfällig unter Beweis stellte. In der Nachfolge Nietzsches, der schon früh in den Sozialisten die »Staats-Götzendiener Europas«[2] erkannt und deren »albernen Optimismus vom ›guten Menschen‹«[3] gegeißelt hatte, sahen Simmel, Scheler, Weber, Troeltsch u. a. in der materialisti-

schen Verabsolutierung der ökonomischen Produktivkräfte den theoretischen Ausdruck ressentimenterfüllter Unterklassen, die die Prinzipien ihres Daseins – Ökonomie und Technik – auf die gesamte Gesellschaft zu übertragen trachteten. Kapitalisten und Proletarier, weit davon entfernt, jene unversöhnlichen Gegensätze zu sein, als die sie sich selbst erschienen, waren der Kulturkritik zufolge Exponenten ein und desselben ›bürgerlichen Ethos‹, das alles Seiende dem Geist der ›Rechenhaftigkeit‹ zu unterwerfen bestrebt war; und es zeugte deshalb auch nach dieser Auffassung von vollkommener Blindheit, ausgerechnet von diesem Geist den Anstoß zur Befreiung zu erwarten:

»Weder die revolutionär-syndikalistische noch die evolutionär-parlamentarische und altgewerkschaftliche Methode des Vorgehens verspricht irgendwelchen durchschlagenden Erfolg, solange das *bürgerliche Ethos* die verschiedenen kämpfenden Einheiten gemeinsam beseelt und es nur die *ökonomischen* Interesseneinheiten und -gegensätze gegen die Minderheit von Besitz und Macht sind, die sie – immer innerhalb des Spielraums dieses Ethos, nicht außerhalb seiner – zu solchen Kampfeinheiten gestalten.«[4]

Wenngleich dieser Vorwurf deutlich macht, daß die Kulturkritik nicht das *idealistische* Moment, sondern gerade das *materialistische* Restmoment im Sozialismus kritisierte – denn was sie an der Arbeiterbewegung auszusetzen hatte, war die Vorherrschaft eines falschen, nämlich ›bürgerlichen‹ Ethos, das sie durch ein anderes, ›ethischeres‹ Ethos zu ersetzen trachtete[5] –, so erkannte sie doch sehr genau die Schwächen der sozialistischen Bewegung. In zahlreichen, oft freilich kaum die elitäre Arroganz des Privilegierten gegenüber den Opfern der kapitalistischen Klassenspaltung verbergenden, organisations- und parteisoziologischen Untersuchungen zeigte die kulturkritische Soziologie, wie weit es dem Kapitalismus gelungen war, die von der Arbeiterbewegung ursprünglich ausgehende revolutionäre Sprengkraft zu domestizieren. Indem die Arbeiterbewegung, um überhaupt relevante Erfolge zu erzielen, gezwungen gewesen sei, einen leistungsfähigen administrativen Apparat aufzubauen, der die konzentrierte Macht des Proletariats zur Geltung bringen konnte, habe sie sich

nicht nur jenen Zwängen untergeordnet, die sich aus dem ›okzidentalen Rationalisierungsprozeß‹ (Weber) ergeben hatten, sondern sei darüber hinaus, nachdem der anfängliche revolutionäre Impuls unter den ›Sachzwängen‹ des Apparats erstickt war, zu einer der wichtigsten Triebkräfte der allgemeinen Bürokratisierung geworden. Nicht die Sozialdemokratie sei es gewesen, die den Staat erobert habe, sondern umgekehrt habe der Staat die Sozialdemokratie erobert:

»... kein Schatten von Wahrscheinlichkeit spricht dafür«, so konstatierte Max Weber sarkastisch, »daß die ökonomische ›Vergesellschaftung‹ als solche entweder die Entwicklung innerlich ›freier‹ Persönlichkeiten oder aber ›altruistischer‹ Ideale in ihrem Schoße bergen müsse. Finden wir etwa irgendwelche Keime von irgendetwas derartigem bei denen, welche, nach ihrer Ansicht, von der ›materiellen Entwicklung‹ zum unvermeidlichen Sieg getragen werden? In den Massen drillt die ›korrekte‹ Sozialdemokratie den geistigen Parademarsch und verweist sie, statt auf das jenseitige Paradies . . ., auf das diesseitige, – und macht dabei aus ihm eine Art Schutzpockenimpfung für die Interessenten der bestehenden Ordnung.«[6]

Weil die sozialistische Bewegung lediglich auf eine Änderung der juristischen Eigentumstitel hinarbeitete, ohne die für den modernen Kapitalismus spezifische Allmacht bürokratischer Strukturen in Frage stellen zu wollen – was wiederum nach Webers Prämissen auch gar nicht möglich war –, mußte die von ihr erstrebte Emanzipation schließlich in das direkte Gegenteil umschlagen – denn mit der bloßen Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln waren die gegenständlichen, aus der Organisation einer komplexen, arbeitsteiligen Massengesellschaft hervorgehenden Zwänge und die damit verbundene ›Entfremdung‹ keineswegs beseitigt, im Gegenteil: Weber war, wie viele andere, davon überzeugt, daß der Übergang zu einer sozialistischen Planwirtschaft auch noch die letzten Reste an Freiheit beseitigen würde, die die marktwirtschaftliche Struktur des Konkurrenzkapitalismus immerhin noch einigen wenigen privilegierten Individuen gelassen hatte:

»Theoretisch wohl denkbar wäre eine immer weitergehende Ausschaltung des Privatkapitalismus, – wennschon sie wahrlich keine solche Klei-

nigkeit ist, wie manche Literaten, die ihn nicht kennen, träumen, und ganz gewiß nicht die Folge dieses Krieges sein wird. Aber gesetzt, sie gelänge einmal: – Was würde sie praktisch bedeuten? Etwa ein Zerbrechen des stählernen Gehäuses der modernen gewerblichen Arbeit? Nein! vielmehr: Daß nun auch die *Leitung* der verstaatlichten oder in irgendeine ›Gemeinwirtschaft‹ übernommenen Betriebe bürokratisch würde.«[7]

Aus solchen Bemerkungen wird deutlich, um welchen Preis die spätbürgerliche Soziologie und Philosophie ihre Kritik am Szientismus vulgärmaterialistischer oder positivistischer Provenienz zu formulieren vermochte. Nicht willens oder in der Lage, ihre idealistischen Prämissen aufzugeben, zugleich aber auch desillusioniert hinsichtlich der kommenden Entwicklung, von der bestenfalls eine Potenzierung des Verdinglichungs- und Entfremdungszusammenhangs zu erwarten war, blieb der Kulturkritik eine einzige Alternative: entweder in einem hoffnungslosen Rückzugsgefecht zu versuchen, angesichts der Übermacht abstrakt-formeller Strukturen »*irgendwelche* Reste einer in *irgend*einem Sinn ›individualistischen‹ Bewegungsfreiheit« zu retten[8], oder aber zu versuchen, das ›Gehäuse der Hörigkeit‹ in einer entschlossenen Kehrtwendung aufzusprengen. Während Max Weber, zutiefst überzeugt von der Irreversibilität des Rationalisierungsprozesses, mit seiner Option für die ›plebiszitäre Führerdemokratie‹ als dem seiner Meinung nach kleineren Übel den ersten Weg beschritt und damit allerdings schon nicht einmal mehr den Versuch machte, den Status quo in irgendeiner Richtung zu transzendieren, waren es vor allem die lebensphilosophischen, ontologischen und phänomenologischen Strömungen, die in der letzteren Möglichkeit noch eine Hoffnung sahen, durch eine radikale Änderung der Einstellung des erkennenden Bewußtseins jenes ›konkreten‹ Sinnesfundaments habhaft zu werden, das durch den Szientismus nur verdrängt, jedoch nicht endgültig zerstört worden sein sollte. Für eine grundlegende Neuorientierung schien es nach dieser Auffassung noch nicht zu spät zu sein: ähnlich wie bereits Schopenhauer, der in der durch die »Maschinerie und Fabrikation des Gehirns« erfaßten Realität nur die eine, äußerliche Seite der Welt gesehen und gefordert hatte, den ›Schleier der Maja‹ zu

durchdringen, den das kausal-mechanische Denken vor das wahre ›Wesen‹ der Welt gebreitet hatte[9], glaubten Dilthey, Husserl, Heidegger und andere den szientistischen Formabsolutismus durch ein Revirement auf analytischer Ebene überwinden und jenen »Durchbruch in die wahre Wirklichkeit und wirkliche Wahrheit«[10] vollbringen zu können, der dem abstrakt-rationalistischen Denken auf Grund seines restringierten Erfahrungsbegriffs bislang versagt geblieben war.[11] Die mit Pathos verkündete Bewegung ›Zu den Sachen selbst‹, die das »noch *vor* allem theoretisierenden Denken selbst Gegebene«[12] zu erfassen beanspruchte, das ›Konkrete‹ schlechthin, sollte zu einer fundamentalen Umwälzung der durch den Szientismus entstellten Erfahrungsweise führen und den Begriff einer ›natürlichen Welt‹ offenbaren, »die in unendlicher Qualitätenfülle und Regsamkeit vor den jungen, staunenden Augen derer liegen darf, die es wagen, sich über die Nützlichkeitszwecke der Bürger hinaus ihr fromm und demütig hinzugeben«.[13]

Auf der Suche nach dem Konkreten trennten sich allerdings die Wege der spätbürgerlichen Philosophien. Glaubte Dilthey, mit seiner Begründung der ›Geisteswissenschaften‹ als der Wissenschaften vom ›Leben‹ schlechthin, in denen Subjekt und Objekt, Anschauung und Begriff immer schon in der nicht weiter auflösbaren strukturellen Einheit des ›Erlebnisses‹ vermittelt sein sollten, den Zauberkreis der szientifischen Abstraktion sprengen und die »kernhaft lebendige Realität des von uns Unabhängigen«[14] in Erfahrung bringen zu können, so war nach Husserl die durch die Expansion des neuzeitlichen Objektivismus hervorgerufene Krisis zu tiefgreifend, als daß man ihr durch die Etablierung einer neuen wissenschaftlichen Sonderdisziplin begegnen konnte. Husserl ging es um eine prinzipielle Wiedergewinnung des Subjekts, um die Herausarbeitung jener subjektiv-lebensweltlichen ›Tiefendimension‹, die das vorprädikative Fundament auch der neuzeitlichen Wissenschaften war und die, wie er meinte, nicht auf dem dogmatisch vorgegebenen Boden der Welt zu erfassen war, sondern einzig auf dem Boden einer von aller Dinglichkeit gereinigten Apriorität.[15] Husserl glaubte, zu jenem ›na-

türlichen‹, nichtverdinglichten ›Reich des Subjektiven‹[16] mit Hilfe eines Verfahrens vordringen zu können, das durch den radikalen »Abbau jener (idealisierten, objektiv-wissenschaftlichen) Sinnesschichten« die Phänomene des Bewußtseins von allen gegenständlich-dinghaften Momenten reinigte.[17] Die mit geradezu religiöser Weihe versehene ›epoché‹ – d. h. die »Enthaltung von der totalen Weltgeltung mit allen darin beschlossenen Geltungen«[18] – sollte hinter den dinglichen Erscheinungen, deren Erfassung Husserl den Tatsachenwissenschaften zuschob, jenen ›allgemeinen Sinnesboden‹, das ›gewaltige strukturelle Apriori‹, die ›totale wesensallgemeine Struktur‹ aufdecken, die aller realen Geschichte zugrunde liegen sollte[19]; ein Verfahren allerdings, das auf der nicht eben unproblematischen Voraussetzung beruhte, daß das verschüttete Sinnesfundament, das ›volle Sein und Leben‹[20], das unter den idealisierenden Leistungen der Wissenschaft verborgen lag, durch eben diese Leistungen nicht weiter berührt worden war und gleichsam einen unzerstörbaren ›Block‹ bildete – was Husserl denn auch nachdrücklich unterstrich:

»Diese wirklich anschauliche, wirklich erfahrene und erfahrbare Welt, in der sich unser ganzes Leben abspielt, bleibt, als die sie ist, in ihrer eigenen Wesensstruktur, in ihrem *eigenen* konkreten Kausalstil ungeändert, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun. Sie wird also auch nicht dadurch geändert, daß wir eine besondere Kunst, die geometrische und Galileische Kunst erfinden, die da Physik heißt.«[21]

Die menschliche Umwelt, davon war Husserl überzeugt, war bei allem historischen Wandel in ihren Grundstrukturen »wesensmäßig dieselbe . . ., heute und immer«[22], und eben diese Invarianz ermöglichte jene ›reine Wesenslehre‹[23], die hinter dem Wandel der Erscheinungen jenes »gewaltige System neuartiger und höchst erstaunlicher apriorischer Wahrheiten«[24] entdecken sollte, von dem sich die Phänomenologie höchste Konkretion versprach.

Tatsächlich vermochte sich Husserl jedoch ebensowenig wie Dilthey, der für die Darstellung der historischen und psychologischen Implikationen des Lebensstroms stets auf die Begriffshier-

archie der formalen Ontologie zurückgegriffen hatte[25], von der Gewalt des szientifischen Formabsolutismus zu lösen. Anstatt ihr Versprechen auf volle und unverstümmelte Erfahrung einzulösen und jenes ›vorprädikative‹, vor-theoretisch-›lebensweltliche‹ Sinnesfundament ins Bewußtsein zu heben, das ungeachtet aller scheinbaren Dominanz der szientifischen Methode deren unaufhebbare Grenze bilden sollte, förderte die ›epoché‹ noch einmal die gleiche Welt zutage, von der sie sich mit solcher Emphase abgekehrt hatte. Die Lebenswelt, so statuierte Husserl,

»hat schon vorwissenschaftlich die ›gleichen‹ Strukturen, als welche die objektiven Wissenschaften, in eins mit ihrer (durch die Tradition der Jahrhunderte zur Selbstverständlichkeit gewordenen) Substruktion einer ›an sich‹ seienden, in ›Wahrheiten an sich‹ bestimmten Welt, als apriorische Strukturen voraussetzen und systematisch in apriorischen Wissenschaften entfalten . . . Das Kategoriale der Lebenswelt hat die gleichen Namen, aber kümmert sich sozusagen nicht um die theoretischen Idealisierungen und hypothetischen Substruktionen der Geometer und Physiker.«[26]

Was Kant noch als ein ›grenzenziehendes Geschäft‹ verstanden hatte – die Kritik des erkenntnistheoretischen Formabsolutismus –, war damit bei Husserl in eine pure Verdoppelung des Bestehenden gemündet. Entgegen seinem Programm, die ›volle konkrete Faktizität‹ jenseits der idealisierenden Leistungen der Wissenschaften herauszuarbeiten, zeigte die »phänomenologische Archäologie«[27] nur, daß es ein solches ›Jenseits‹ als eine nicht szientifisch verstellte ›Lebenswelt‹ nicht mehr gab. Die Suche nach dem ›Allerkonkretesten‹ stieß ins Leere: durch die ›epoché‹, durch die nicht nur die Wissenschaften, sondern sämtliche Interessen des natürlichen und geistigen Lebens ausgeschaltet wurden[28], geriet die Phänomenologie schließlich in Regionen, die an Abstraktheit kaum noch zu überbieten waren. Wie einst der subjektive Idealismus mündete der phänomenologische ›Gang zu den Müttern‹, der schon rein sprachlich das regressive Moment des Unterfangens nicht zu verbergen vermochte[29], in eine Reduktion alles Seienden auf ein absolutes Ego, das als das letztlich einzige Konstitutionszentrum fungieren sollte. Weit davon ent-

fernt, ihr Versprechen auf gänzlich neuartige, nicht schon durch die Raster des abstrakten Verstandes gefilterte Erfahrung zu erfüllen, endete die Phänomenologie mit der Behauptung, »daß das natürliche objektive Weltleben nur eine besondere Weise des ständig weltkonstituierenden, des transzendentalen Lebens ist«[30], als bloße Paraphrase des idealistischen Grundthemas, daß die Welt nur eine Vorstellung des Subjekts sei – mit dem entscheidenden Unterschied allerdings, daß sie jetzt das, was noch dem Idealismus als Spannungsverhältnis zwischen Begriff und Sache gegolten hatte, in eine daseiende Abstraktion verwandelt hatte, der keine Spur ihrer Genesis mehr anzumerken war.[31]

Die hier deutlich werdende Dialektik der spätbürgerlichen Szientismuskritik, die gerade durch ihre Wendung gegen den Formabsolutismus nur dazu beitrug, dessen Gewalt noch zu verstärken, charakterisiert auch jenen neben Phänomenologie und Lebensphilosophie wichtigsten Versuch, den Entfremdungszusammenhang zu unterlaufen und eine ursprüngliche, nicht schon im Hinblick auf das technisch-wissenschaftliche ›Ge-stell‹ verfügbar gemachte Erfahrung zur Sprache zu bringen: die Philosophie Martin Heideggers. Im Unterschied zu Dilthey und Husserl, deren Vertrauen in die Kraft des abendländischen Rationalismus bei aller Kritik an dessen szientifischer Verengung doch ungebrochen war, sah Heidegger in der modernen Wissenschaft nur die Vollendung einer Denkgestalt, die seit Platon die europäische Metaphysik bestimmt hatte und deren Wesen darin bestand, daß der Mensch sich selbst als Maßstab des Seienden setzte. Seit Platon, der an Stelle des vorsokratischen Begriffs der Wahrheit als der ›Unverborgenheit‹, des sich entbergenden Seienden, die ›Richtigkeit‹ gesetzt hatte, das berechnende Verfügen, war dieses Denken Heidegger zufolge nur noch Herrschaft und Unterdrükkung: es bannte das Seiende in den ›Entwurf‹ der vergegenständlichenden Vernunft, machte es zum Objekt und war damit »Ausübung von Herrschaft und Gewalt«[32] schon der theoretischen Struktur nach, noch vor aller Umsetzung in Technik und Maschinerie. Das Wesen des szientifischen Denkens war der un-

bedingte Wille zur Macht, der ›Wille zum Willen‹, der sich selbst zum Zentrum des Seienden machte und die Erde in einen Gegenstand des ›Angriffs‹ verwandelte:

»An die Stelle dessen, was der einst gewahrte Weltgehalt der Dinge aus sich verschenkte, schiebt sich immer schneller, rücksichtsloser und vollständiger das Gegenständige der technischen Herrschaft über die Erde. Sie stellt nicht nur alles Seiende als ein Herstellbares im Prozeß der Produktion auf, sondern sie stellt die Produkte der Produktion durch den Markt zu. Das Menschliche des Menschen und das Dinghafte der Dinge löst sich innerhalb des sich durchsetzenden Herstellens in den gerechneten Marktwert eines Marktes auf, der nicht nur als Weltmarkt die Erde umspannt, sondern der als der Wille zum Willen im Wesen des Seins marktet und so alles Seiende in das Handeln eines Rechnens bringt, das dort am zähesten herrscht, wo es der Zahlen nicht bedarf.«[33]
Und Heidegger prophezeite: »Das Wesen der Technik kommt nur langsam an den Tag. Dieser Tag ist die zum bloß technischen Tag umgefertigte Weltnacht. Dieser Tag ist der kürzeste Tag. Mit ihm droht ein einziger endloser Winter . . . Das Heile entzieht sich. Die Welt wird heillos.«[34]

Angesichts dieser ›Heillosigkeit‹ der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation bestand nach Heidegger der einzige Ausweg, der dem wahren, dem ›denkenderen Denken‹ noch blieb, in der radikalen Abkehr von der Gegenwart, der entschlossenen Rückkehr zum Anfang als dem ›Unheimlichsten und Gewaltigsten‹.[35] Als das »wahrhafte Wissen um die Dinge«[36], als »außer-ordentliches Fragen nach dem Außer-Ordentlichen«[37], sollte die Philosophie das ganze durch die neuzeitliche Metaphysik geschaffene Netz von Denkformen und Kategorien, das schon Nietzsche mit einem aus bloßen Hypostasen des Bewußtseins geflochtenen ›Spinnennetz‹ verglichen hatte[38], beiseitefegen, in einer gigantischen Rückwendung den »ganzen Verlauf der Verunstaltung und des Verfalls«[39] überspringen und jene unzerstörbare »Nennkraft der Sprache und Worte«[40] wieder erobern, wie sie Heidegger zufolge die wahrhaft ›seinsverbundenen‹ Perioden der Menschheitsgeschichte ausgezeichnet hatte.

»Für Hegel«, so charakterisierte Heidegger den Unterschied zwischen der Metaphysik und seinem eigenen Denken, »hat das Gespräch mit der voraufgegangenen Geschichte der Philosophie den Charakter der Auf-

hebung . . . Für uns ist der Charakter des Gespräches mit der Geschichte nicht mehr die Aufhebung, sondern *der Schritt zurück.* Die Aufhebung führt in den überhöhend-versammelnden Bezirk der absolut gesetzten Wahrheit . . . Der Schritt zurück weist in den bisher übersprungenen Bereich, aus dem her das Wesen der Wahrheit allererst denkwürdig wird.«[41]

Aber was weder dem ›exoterischen‹ Marx noch Husserl, Dilthey oder irgendeinem anderen Kritiker der modernen Entfremdung gelungen war: angesichts des sich universalisierenden Wertverhältnisses noch eines Qualitativen, Konkret-Unmittelbaren habhaft zu werden, dies gelang auch Heidegger nicht. Die Fundamentalontologie erstrebte den Ausbruch aus dem Subjektivismus der Metaphysik, aus der Verdinglichung des Denkens, die im ›Humanismus‹, in der ›Anthropologie‹ und in der ›Technologie‹ ihren Höhepunkt erreicht haben sollte; aber das, was sie durch ›Opfer‹ und ›Abkehr‹ in Erfahrung zu bringen prätendierte, war schließlich, allen anderslautenden Versicherungen zum Trotz, nichts als das konstitutive Subjekt des Idealismus, das sich nur selbst nicht mehr erkannte. In seinem Bemühen, die abendländische Vernunft – die ›hartnäckigste Widersacherin des Denkens‹[42] – zu unterlaufen und eine »Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienstschaft«[43] zu erreichen, rekurrierte Heidegger auf ein erstes Prinzip, das nicht nur aller Verfügbarkeit immer schon enthoben sein sollte, sondern mehr noch: die Verabsolutierung des verfügend-vergegenständlichenden Denkens selbst ›geschickt‹ haben sollte. Die Technik war ein ›Geschick‹ jenes schlechthin Ursprünglichsten und Ersten, des ›Seins‹, das sich ›schenkte‹ und zugleich ›entzog‹, das, bei aller ›Seinsvergessenheit‹, gerade dadurch, daß es selbst diese Vergessenheit verursacht hatte, die Möglichkeit offen ließ, daß es irgendwann einmal einem ursprünglicheren Denken sich lichten und damit die Zeit der ›Irre‹ beenden würde. Das Denken mochte sich in die Seinsvergessenheit der modernen Technologie verloren haben, es mochte versuchen, das Ganze des Seienden zum ›Gegenstand eines einzigen Willens zur Eroberung‹ zu machen; aber da es in Wahrheit nicht der Mensch war, der »die Welt als das Gegenständige im Ganzen vor sich und sich vor die Welt stellte«[44], viel-

mehr das ›Sein‹ selbst, das sich als »unbedingte Herrschaft als der Wille zum Willen« darstellte[45], war sichergestellt daß noch die äußerste Verdinglichung nicht das Letzte war, sondern die Möglichkeit der Rettung enthielt: »Wo aber Gefahr ist, wächst/Das Rettende auch.«[46] Gerade die technische Vergegenständlichung, so Heideggers These, schuf durch die vollständige Objektivierung des Seienden und schließlich des Menschen selbst die Vorbedingung dafür, daß sich das Subjekt seiner Konstituiertheit bewußt wurde und in ›Angst‹, ›Scheu‹ und ›panischem Schrekken‹[47] dem unbedingten ›Willen zum Willen‹ entsagte: »Ich sehe in der Technik, in ihrem Wesen nämlich, daß der Mensch unter einer Macht steht, die ihn herausfordert und der gegenüber er nicht mehr frei ist – daß sich hier etwas ankündigt, nämlich ein Bezug des Seins zum Menschen . . .«[48]

In Wahrheit war das Gegenteil der Fall. So treffend und scharfsichtig Heideggers Kritik des szientifischen Formabsolutismus im einzelnen auch sein mochte, so sehr war doch der Angelpunkt seines ganzen Denkens – die Konstruktion der ›ontologischen Differenz‹ zwischen ›Sein‹ und Seiendem – ein ›Potemkinsches Dorf‹.[49] Das Seiende sollte vom ›Sein‹ ereignet sein: aber indem das ›Sein‹ als das ›transcendens schlechthin‹[50] von aller Empirie getrennt, jeder – weil verdinglichten – Bestimmtheit enthoben war, weil es doch aller Bestimmtheit zugrundeliegen sollte, wurde es zum Bestimmungslosen schlechthin, zur reinen Identität mit sich selbst, von der sich nichts anderes aussagen ließ als die tautologische Bestimmung: »Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst.«[51] Das ›Sein‹ als das Allerkonkreteste war die Abstraktion schlechthin und als solche das Produkt begrifflicher Synthesis –: nur daß sich diese Synthesis selbst verleugnete und ihre subjektive Genesis nicht wahrhaben wollte. Indem er die reine Prozessualität des Denkens, die vermittelnde Tätigkeit, als ein ›an sich‹ setzte und die Entstehung dieses Resultats unterschlug, wiederholte Heidegger, der doch die Verdinglichung durch die Beschwörung des aller Verdinglichung Vorausliegenden hatte aufheben wollen, jene bloß noch einmal, mit dem freilich entscheidenden Unterschied, daß er jetzt die einzige Kraft, die die Ver-

dinglichung zu durchschauen imstande war – die Reflexion – zu einem Epiphänomen degradiert hatte. Als das Abstrakt-Unmittelbare gesetzt, war das ›Sein‹, wie schon Hegel erkannt hatte, zugleich auch das Nichts.[52] Sein und Seiendes, einmal in die Extreme auseinandergerissen und zu reinen Abstrakta geworden, unterschieden sich durch – – nichts; nur daß Heidegger jenes ›nichts‹ substantivisch erhöhte und damit suggerierte, es sei doch ›etwas‹.[53] Es war *Nichts* mit der Differenz zwischen Sein und Seiendem, also war nur das Seiende, das aber nun, eben dadurch, daß es vom ›Sein‹ geschickt worden war, gegenüber jeglicher ›rationalistischer‹ Kritik immunisiert worden war: eine Konzeption, auf deren politische Dimension Karl Löwith nachdrücklich hingewiesen hat.[54] Die Welt, wie sie war, war zum einzig Möglichen geworden, und alles Gerede vom existenzialen Vorrang der Möglichkeit über die Wirklichkeit war unter diesen Voraussetzungen zur Farce verurteilt. Heideggers Philosophie, bei allem Affront gegen Verdinglichung und Entfremdung, mündete schließlich in eine grandiose Apotheose dessen, was war, weil nichts mehr war, was in sich different war und über sich hinauswies; und in dieser blinden Unterwerfung unter die Positivität lag die eigentlich aktuelle Bedeutung einer Theorie, die keineswegs nur, wie die flache positivistische Kritik an Heidegger behauptete, eine ›ungleichzeitige‹ oder romantisch-regressive war.

Weit davon entfernt, nur den Katzenjammer der »zersetzten bürgerlichen Intelligenz der Nachkriegsjahre«[55] zum Ausdruck zu bringen, signalisierte die Heideggersche Seinsmystik, daß sich der bürgerliche Idealismus gerade nicht, wie Marcuse später meinte, von innen heraus aufgelöst hatte, um nun einer neuen Philosophie des ›Konkreten‹ Platz zu machen, sondern vielmehr, daß er sich so weit verabsolutiert hatte, daß seine eigene Genesis, seine Gebundenheit an Stofflich-Materielles, wie sie noch die Kantische Philosophie ausgezeichnet hatte, verschwunden war. Heideggers Fundamentalontologie markierte den Umschlag des Idealismus in die absolute Verdinglichung: indem der Idealismus mit seiner Hypostasis des Geistbegriffs alles und jegliches Seiende auf das Subjekt zurückgeführt und auf die reine Identität

reduziert hatte, hatte er zugleich auch jene Differenz zu Anderem vernichtet, die doch für seine Identität schlechthin konstitutiv war –: nur im Bereich von Differenzbestimmungen war es schließlich möglich, überhaupt von einem ›Subjekt‹ zu reden. Ohne Objekt gab es kein Subjekt; und eine Subjektivität, die alles Nicht-Subjektive hinweggearbeitet hatte, hatte sich totalisiert und war damit zu einem leeren Rahmen geworden, dessen sich Heidegger konsequent entledigte. Während noch Kant das Urteilen als subjektive Synthesis begriffen hatte, deren die transzendentale Apperzeption zu ihrer Verwirklichung bedurfte – wobei die Allgemeinheit der Kopula ›ist‹ stets eine Anweisung auf das Besondere, auf die vermittelnde Synthesis von Besonderem durch das Bewußtsein darstellte[56] –, wurde bei Heidegger die besondere Leistung des Ich zu einer Erscheinungsweise des Allgemeinen, das den ›Tod‹, die Vernichtung der Besonderheit zur Voraussetzung hatte:

»Der Tod«, so lautete ein zentraler Satz in *Sein und Zeit,* »ist eigenste Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, d. h. vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann.«[57]

Der Tod als das der universalen Verdinglichung einzig Entzogene sollte jene Ganzheit ermöglichen, die in der Verfallenheit an das ›Man‹, an die alltägliche Realität der Entfremdung, nicht zu erreichen war: »Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.«[58]

An dieser Wendung zum Tod als der eigensten Möglichkeit des Daseins wird der Scheincharakter der spätbürgerlichen Entfremdungskritik deutlich. Wenn es auch unbestreitbar ihr Verdienst war, überhaupt erst wieder deutlich gemacht zu haben, daß es sich bei der Totalisierung der experimentellen Wissenschaft um einen kritikwürdigen Vorgang handelte – eine Leistung, die angesichts der Regression des Historischen Materialismus auf eine scheinradikale Variante des bürgerlichen Technizismus gewürdigt wer-

den muß –, so führte sie die Kritik jedoch in einer Weise, die die Gewalt des ›Logozentrismus‹ (Derrida) nicht brach, sondern verstärkte. Heidegger, Simmel, Scheler u. a. kritisierten zwar den Formabsolutismus der Wissenschaft als ›lebensfeindlich‹ und ›entfremdend‹; aber anstatt diese Wendung gegen die Verdinglichung zu einer wirklichen und fundamentalen Kritik der perhorreszierten Strukturen voranzutreiben, nahmen sie den Affront gegen die Verdinglichung nur auf, um ihn zu domestizieren. Nicht die Verdinglichung, die Objektivierung der abstrakten Rationalität wurde attackiert, sondern umgekehrt: die Gegenständlichkeit als solche, das empirisch-materialistische Restmoment, das sich den szientifischen Operationen bislang immer noch entzogen hatte; nicht ihr Antiszientismus war das Verhängnis dieser Pseudokritik, sondern die Halbherzigkeit ihres Antiszientismus, der in Wirklichkeit, wie wir an Heidegger sehen konnten, nur ein verkappter Szientismus war. Die von den Exponenten der Kulturkritik mit Emphase verkündete Restitution des Mythos untergrub nicht die Fundamente der wissenschaftlichen Abstraktion, sondern unterstützte nur die mythischen Tendenzen, die in der Wissenschaft selbst enthalten waren. Der Affront gegen die Verdinglichung war in Wahrheit deren Verbündeter.

So verwundert es denn auch nicht, daß die von der Kulturkritik zur Schau getragene Archaik glänzend mit jener alles andere als archaisch-regressiven Selbstaufhebung der bürgerlich-liberalen Institutionen harmonisierte, die von der Entwicklung des Kapitalismus schließlich auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Die demonstrativ hervorgekehrte Polemik gegen ›Krämergeist‹ und bourgeoise ›Rechenhaftigkeit‹, der keine Revolution radikal genug sein konnte, erwies nur zu rasch ihre Verträglichkeit mit den Parolen, die die Oberste Heeresleitung während des Weltkriegs zur Hebung der Kampfmoral herausgab. All denen, die bislang die Herrschaft des bloßen Intellekts beklagt hatten, die Dominanz der Mittel über die Zwecke, die Zerrissenheit der arbeitsteiligen Gesellschaft, erschien nun der Krieg, der, einem fatalen Wort zufolge, der Krieg Nietzsches sein sollte[59], als ein reinigendes Gewitter, das die morsche und überlebte Welt des Bürger-

tums durcheinanderwirbelte und die Menschen für eine neue, wahre Volksgemeinschaft läuterte. Eucken und Natorp, Scheler und Simmel, Thomas Mann und Stefan George, Musil, Hauptmann, Döblin und Hofmannsthal – beinahe die ganze Elite des großbürgerlich-deutschen Kulturbetriebs – sahen im Krieg den Befreier zur – wie es später hieß – ›existenziellen Eigentlichkeit‹, die Aufhebung jener tiefen Entfremdung, durch die der Mensch sich selbst verloren hatte und unter die Herrschaft seiner Produkte geraten war. Der Taumel der Augusttage von 1914 schien zu beweisen, daß es noch nicht zu spät war, um die ungeheuren Kräfte des ›sittlichen Willens‹, die von der technischen Entwicklung nur verdrängt, nicht aber zerstört sein sollten, wieder zu aktivieren und jene schmerzliche Kluft zu schließen, die sich zwischen Kunst und Gesellschaft, Geist und Leben aufgetan hatte. Die Kluft wurde geschlossen: aber nicht zur Auferstehung des ›Konkreten‹, wie die Kulturkritik versprochen hatte, sondern zu dessen endgültigem Begräbnis.

II. Idealismus und Wertabstraktion – Marcuse und die Aporien der historizistischen Revolutionstheorie

1. Der Aktivismus von 1918 und die Entstehung des ›westlichen Marxismus‹

Mit Husserl und Heidegger hatte der philosophische Idealismus seine ›Voll-endung‹ im doppelten Sinne einer vollen Entfaltung und des Zu-Ende-Gehens gefunden; doch während die Philosophie solchermaßen, um ein Wort Heines zu variieren, längst schon gestorben war, wußten die Philosophen nichts davon. Zur gleichen Zeit, als die ›Ideen von 1914‹ jenes von Musil der Philosophie schlechthin zugeschriebene Moment der Gewaltsamkeit offenbart hatten, das allem Idealismus von Anbeginn innegewohnt hatte[1], blieb ein bedeutender Teil der philosophisch-literarischen Intelligenz unerschüttert in der Überzeugung, daß die Krise der Gegenwart nicht in Zusammenhang mit dem Idealismus als solchem, als dem theoretischen Komplement einer abstrakten Wirklichkeit zu sehen war, vielmehr gerade auf die Machtlosigkeit der Idee, die Geist- und Seelenlosigkeit der bestehenden Praxis zurückgeführt werden mußte. Aufgewachsen in einer philosophischen Tradition, die, bei allem dünkelhaften Bildungsaristokratismus und Vulgäridealismus, gerade durch ihre Distanzierung von der gesellschaftlichen Realität jene spezifische Form intellektueller Sensibilität vermittelt hatte, die bestimmte Bewußtwerdungsprozesse überhaupt erst ermöglichte[2], erschien vielen Intellektuellen die von der offiziellen Weltkriegsphilosophie verkündete Synthese von Langemarck und Hölderlin als eine Sünde wider den Geist, als ein Verrat an den großen Idealen der Menschheit, die angesichts der herrschenden Barbarei nichts an Aktualität verloren hätten und deren Verwirklichung mehr denn je auf der Tagesordnung stünde. Erschüttert von den Mas-

senschlächtereien des Krieges, abgestoßen vom zynischen Ausverkauf der idealistischen Tradition in den zahllosen Frontpostillen und Durchhaltereden, entsetzt aber auch über die Hemmungslosigkeit, die manche ihrer akademischen Lehrer in der Diskussion über die Kriegsziele des imperialistischen Deutschland an den Tag legten[3], glaubten viele, einzig in einer Rückkehr zur Reinheit der klassischen Ideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit noch eine Basis gewinnen zu können, von der aus eine radikale Kritik der gegenwärtigen Krise möglich war: der Geist mußte Wirklichkeit werden und die Wirklichkeit wieder Geist, wenn je eine Überwindung jenes apokalyptischen Zustandes möglich sein sollte, in den eine unmündige Menschheit aus eigenem Verschulden geraten war. »Ein neues Wozu? Ein *neues* Wozu. *Das* ist es, was die Menschheit nötig hat«[4], hatte schon Nietzsche verkündet, und die Generation von 1918 erwies sich hierin als sein gelehriger Schüler.

Vor allem die aktivistischen Elemente des Idealismus waren es, die im Denken der neuen Generation eine Renaissance erlebten. Hatte schon 1908 der junge Philosoph Verweyen betont, daß das Ende der Philosophie so lange noch nicht gekommen sei, wie sie zur Tat aufrufe[5], so forderte Heinrich Mann zwei Jahre später in seinem berühmten Essay *Geist und Tat* die Intellektuellen auf, endlich aus ihrem Elfenbeinturm herauszutreten und ihrer gesellschaftlichen Aufgabe nachzukommen: »Die Zeit verlangt und ihre Ehre will, daß sie endlich, endlich auch in diesem Lande dem Geist die Erfüllung seiner Forderungen sichern, daß sie Agitatoren werden, sich dem Volke verbinden gegen die Macht, daß sie die ganze Kraft des Wortes seinem Kampf schenken, der auch der Kampf des Geistes ist.«[6] Anstatt weiterhin tatenlos Krieg und Zerstörung hinzunehmen, sollten die Intellektuellen, wie bald nicht nur Heinrich Mann forderte, die ästhetischen Ideale zu Maximen des Handelns erheben und endlich den politischen Auftrag der Kunst realisieren, den man bislang zugunsten eines folgenlosen Ästhetizismus verdrängt hatte.

»Die Entscheidung«, so hieß es mit expressionistischem Pathos bei Rudolf Kayser, »hat allem zu gelten, was uns über unsere private Existenz

erhebt, uns zu ethisch-politischen Wesen macht: jenem Bereich sittlicher Zwecke, den wir gewöhnt sind, ›Geist‹ zu nennen . . . Die neuen Künstler, diese entschlossenen Gegner des bloßen Kunstgewerbes und des Erlebnisses, müssen diesen schmerzlichen, folgenschweren, göttlichen Entschluß fassen: die Welt zu ändern.«[7]

Daß es dem Geist gelingen würde, alle Schwierigkeiten zu beseitigen und alles Starre, Geistfremde wieder in sich zurückzunehmen und zu verlebendigen, wofern er nur endlich seine kontemplative Haltung aufgab und handelte, davon waren die Protagonisten jener philosophischen und literarischen Bewegung, die gegen Kriegsende das kulturelle Leben in Deutschland bestimmte, zutiefst überzeugt: »Ihr habt die Macht, sobald ihr den Willen habt«, hatte bereits 1911 ein in der Zeitschrift *Aktion* veröffentlichtes Manifest proklamiert[10], und Toller und Mühsam, Hasenclever und Pfemfert, Becher, Wolf, und wie sie alle hießen, hatten keinen Zweifel daran, daß es nur auf das Wollen ankam, um die herrschende Entfremdung, die der Krieg bis aufs Äußerste gesteigert hatte, zu überwinden. Die ›Revolte des Geistes‹, wie sie schon durch Zeitschriftentitel wie *Aktion, Sturm, Die Erhebung, Tätiger Geist* etc. zum Ausdruck gebracht wurde, sollte zu einer Zerstörung alles dessen führen, was die Menschen determinierte und in feste Strukturen einband, und schließlich jene »einfache, brüderliche, ganz natürliche Liebe« (Becher) wiedergewinnen, die der Kapitalismus unterdrückt und durch reine Funktionalität, bloße Nützlichkeitserwägungen und eiserne Arbeitsdisziplin ersetzt hatte. »Wir wollen mit solch überzeugender Kraft des Glaubens sagen: *Der Mensch ist gut*«, schrieb Leonhard Frank, »daß auch der von uns Angesprochene das tief in ihm verschüttete Gefühl: ›Der Mensch ist gut‹ unter hellen Schauern empfindet und uns bittet: ›Mein Haus ist dein Haus, mein Brot ist dein Brot . . .‹«[11]

Bei allem emphatischen Engagement für die Sache der ›Menschheit‹ und des ›Fortschritts‹, wie es für die demokratischen, pazifistischen und linkssozialistischen Intellektuellen des Jahres 1918 bestimmend war, war es nun allerdings bemerkenswert, daß die Argumentation, mit der der Aktivismus für die »totale Revolu-

tion« optierte, sich kaum von derjenigen unterschied, mit der die Vorkriegsgeneration ihr Eintreten für den Krieg begründet hatte. Hatte etwa Simmel angesichts der Ohnmacht des subjektiven Geistes gegenüber der fremd gewordenen Objektivität die »Rückgängigmachung der Arbeitsteilung« gefordert[12], um das ganze, nicht mehr in Detailfunktionen zersplitterte Individuum wiederherzustellen, so folgte der Aktivismus dem gleichen Gedanken, nur daß er jetzt an die Stelle der ›metaphysischen Leistung des Krieges‹ diejenige der Revolution setzte. Was der Krieg nicht vermocht hatte: die Herausbildung eines ›neuen Menschen‹ aus den Stahlgewittern jüngerscher Provenienz, sollte nun die Revolution leisten – eine Revolution, von der Kurt Eisner hoffte, daß sie als erste der Weltgeschichte Ideal und Wirklichkeit vereinigen würde.[13]

Dieser Gedanke, der schließlich zahlreiche bürgerliche Intellektuelle in jenen Jahren zur politischen Konversion bewog, wird besonders deutlich in den Arbeiten des frühen Lukács, in denen sich bereits alle wesentlichen Motive versammelt finden, die auch für Marcuse maßgebend wurden. Theoretisch beeinflußt durch den Heidelberger Neukantianismus (Rickert, Windelband, Lask), durch die Soziologie Simmels und Webers, aber auch durch die Hegelsche Geschichtsphilosophie, kritisierte Lukács – nicht anders als seine akademischen Lehrer – den Kapitalismus in erster Linie wegen der zersetzenden Auswirkungen, die die fortschreitende Differenzierung und Mechanisierung der Arbeit auf die Einheit des Individuums ausübte. Unter der Herrschaft der kapitalistischen Produktionsweise, so konstatierte Lukács, habe die Wirtschaft aufgehört, Mittel zum Zweck für ein höheres Subjekt zu sein, und sei zum Selbstzweck geworden, dem schließlich alle anderen Bereiche des menschlichen Daseins untergeordnet würden. Die Verwandlung von allem und jedem in eine Ware, die Ausbreitung des universalen Tauschverhältnisses, habe dazu geführt, daß keine Person, kein Ding mehr als das gelte, was es ›für sich‹, seiner spezifischen und besonderen Qualität nach sei, sondern nur noch unter demAspekt des›Für-anderes-Seins‹gesehen werde. Lukács zufolge war dies eine Entwicklung, die die alte, auf

dem Selbstzweckcharakter ihrer Produkte beruhende Kultur – das goldene Zeitalter der ›Lebensimmanenz des Sinns‹ – in ihren Fundamenten bedrohte: indem der Kapitalismus nämlich die Produktionssphäre revolutioniere, löse er die organische Einheit auf, die sowohl zwischen Produzent und Produkt als auch zwischen den Produkten untereinander bestanden habe. Die Arbeitsteilung lasse die Arbeit als einzelne sinnlos und leer werden und entfremde schließlich auch die Produzenten untereinander, indem sie sie zu Bestandteilen eines gewaltigen Mechanismus degradiere, der nirgendwo mehr auf ihre persönlichen Fähigkeiten und Bedürfnisse bezogen sei. »So geht langsam eine jede organische Entwicklung zugrunde, an ihre Stelle tritt ein richtungsloses Hin- und Hertreiben und ein leerer und lauter Dilettantismus.«[14] Mit einer solchen, am Ideal kunsthandwerklicher Produktion orientierten Auffassung, derzufolge Kultur nur dann möglich war, »wenn die Entstehung eines jeden Produkts aus dem Standpunkte seines Schöpfers ein einheitlicher und abgeschlossener Prozeß ist«[15], ergab sich für einen ethischen Rigoristen wie Lukács, für den der Rückzug auf die Innerlichkeit keine ernstzunehmende Alternative war, geradezu zwangsläufig eine Annäherung an den revolutionären Marxismus, der ja die fundamentale Umwälzung der bürgerlichen Arbeitsteilung als zentrales Ziel propagierte. »Gerade im Interesse der Kultur«, so begründete Lukács sein Engagement für die Arbeiterbewegung, sei es »dringend notwendig . . ., dem langen Sterbeprozeß der kapitalistischen Gesellschaftsordnung endlich ein Ende zu bereiten« und durch die Diktatur des Proletariats den ›Aufbau der neuen Kultur‹, die »Schaffung des Zeitalters, in dem alle Schöpfungen der Kultur zum inneren Besitz aller Arbeitenden werden«, zu ermöglichen.[16] Die proletarische Revolution sollte die seelenlose, von »ungesunder Spezialisierung«[17] beherrschte bürgerliche Produktionsweise, in der das Geld und nicht der autonome Wille regierte, durch eine ›vernünftige‹ Gemeinschaft ersetzen, in der das Interesse der Menschen an der Produktion nicht länger »durch das abstrakte Bestreben des auf dem Markte Kaufens oder Verkaufens geregelt wird, sondern durch den einheitlichen und die *Tota-*

lität des Menschen erfassenden Prozeß der Erzeugung und des Genießens des zum Selbstzweck gewordenen Produktes«.[18] An die Stelle der Zersplitterung sollte das »organische Kontinuum« treten, an die Stelle der Herrschaft der Wirtschaft die Herrschaft der Idee:

»Der Übergang in den Sozialismus bedeutet . . , daß die ideologischen Elemente, die menschliche Idee, bei der Aufbauarbeit herrschen werden und das Wirtschaftsleben zur einfachen Funktion dieser Idee wird . . . Die Diktatur des Proletariats stellt eine Übergangszeit dar, in der der objektive Geist – Gesellschaft, Staat, Rechtssystem . . ., Heeresorganisation des Proletariats usw. – noch allein herrscht . . . Der objektive Geist ist aber jetzt nicht mehr eine Funktion der Wirtschaft, sondern des absoluten Geistes, der menschlichen Idee. Er existiert nur, damit er sich selbst vernichte und so den Weg frei macht für den absoluten Geist.«[19]

Die deutsche Revolution vom November 1918 schien jene Hoffnung auf eine demokratische Weltordnung, die zum ersten Mal Ideal und Wirklichkeit vereinen würde, Realität werden zu lassen. Unmittelbar nach dem militärischen Zusammenbruch Deutschlands, nach vier Jahren ununterbrochener, blutiger Kämpfe an den Fronten und brutaler Unterdrückung im Innern, hatten sich im ganzen Reich die zurückflutenden Truppen gegen ihre Offiziere erhoben und die feudalen Potentaten von Berlin bis München zur Abdankung gezwungen. Wo immer es bedeutende militärische oder industrielle Zentren gab, hatten sich Arbeiter- und Soldatenräte gebildet und die Verwaltung ihrer Angelegenheiten in die eigenen Hände genommen. So gründlich hatte die alte Ordnung abgewirtschaftet, so diskreditiert war der monarchisch-militaristische Obrigkeitsstaat, daß einzig die Abschaffung des kapitalistischen Systems und die Durchsetzung einer radikalen, auf unmittelbarer Beteiligung des Volkes gegründeten Demokratie als echte Alternative erschien. Jetzt endlich, in den spontanen Massenstreiks und Demonstrationen des Spätherbstes 1918 schien sich zu verwirklichen, was die äußerste Linke der deutschen Arbeiterbewegung immer gefordert hatte und was der Spartakusbund programmatisch verkündete: daß aus toten Ma-

schinen, die der Kapitalist in den Produktionsprozeß gestellt hatte, »denkende, freie, selbsttätige Lenker« dieses Prozesses werden sollten[20], daß der ›elementare Klassenkampf‹ die bürokratischen ›Schablonenmenschen‹ hinwegfegen und das ›ungehemmt schäumende Leben‹ die mechanisch-erstarrten Strukturen der alten Gesellschaft mit neuer Kraft durchströmen würde.[21]
Aber der Traum war von kurzer Dauer. Bei allen emanzipatorischen Momenten, wie sie fraglos in den Aktionen und Kämpfen der Jahre 1918 und 1919 aufschienen, zeigte doch der rasche Zusammenbruch der Rätebewegung und die hoffnungslose Isolation, in der sich die sächsischen und bayerischen Revolutionäre befanden, daß die Arbeiter auf die Dauer nicht bereit waren, der bloß politischen Idee zu folgen, doch endlich die eigenen Geschicke in die Hand zu nehmen und sich als handelndes Subjekt zu konstituieren, solange der Arbeitsprozeß selbst keinerlei Möglichkeit einer Verwirklichung des gesellschaftlichen Subjekts zeigte.[22] Indem die Strategien der Linken auf Grund der nur in negativer Gestalt existierenden Gesellschaftlichkeit der Produktion – einer Produktion, die durch den Wert vergesellschaftet war und nicht durch die Arbeit – gerade nicht von den *wirklichen* materiellen Voraussetzungen ausgehen konnten und den reellen Gesamtarbeiter – das ›universal durchgeführte Rätesystem‹[23] – *ideell* antizipieren mußten, beschränkte sich ihre Kampfperspektive auf bloße Appelle, auf die abstrakte Negation der kapitalistischen Rationalisierung, der man allenfalls ein vages Ideal von ›industrieller Autonomie‹ entgegenzusetzen vermochte oder, schlimmer noch, eine Vorstellung von Produktion, die sich an der handwerklichen Einheit von Produzent und Produktionsmittel orientierte.[24] Was die Revolution zu bieten hatte, waren regressive oder idealistische Programme, die ihren auf Abstraktion gegründeten Charakter nur schlecht zu verbergen vermochten: der gute Wille, an die Stelle des Egoismus der Privateigentümer die Selbstausbeutung der Arbeiter zu setzen, an die Stelle der Hoffnungslosigkeit der Gegenwart das Versprechen auf spätere Besserung, an die Stelle des Elends die Erziehung zum Sozialismus. Die Proletarier sollten »Fleiß ohne Unternehmerpeitsche, höch-

ste Leistung ohne kapitalistische Antreiber, Disziplin ohne Joch und Ordnung ohne Herrschaft entfalten. Höchster Idealismus im Interesse der Allgemeinheit, straffste Selbstdisziplin, wahrer Bürgersinn der Massen sind für die sozialistische Gesellschaft die moralische Grundlage, wie Stumpfsinn, Egoismus und Korruption die moralische Grundlage der kapitalistischen Gesellschaft sind«.[25] War es ein Wunder, daß angesichts solcher angestrengten Versuche, die empirischen Proletarier zu ›citoyens‹ zu veredeln, die Massen zunächst einmal beschlossen, abzuwarten und sich mit den wenigen realen Verbesserungen zu begnügen, die ihnen die Konterrevolution zähneknirschend, aber nicht ohne taktisches Geschick zugestand?

Tatsächlich zeigten bereits die ersten Wahlen vom Januar 1919, daß die Mehrheit der deutschen Arbeiterschaft glaubte, mit der Erfüllung ihrer zentralen Tagesforderungen – Friede, Demokratie und Acht-Stunden-Tag – ihr Ziel erreicht zu haben. Aufgewachsen in der theoretischen Tradition der Zweiten Internationale, die in der Eroberung der politischen Macht den entscheidenden Hebel gesehen hatte, um die vergesellschaftete Produktion aus den Klauen einer Minderheit von Kapitalmagnaten zu befreien, waren zumal die Sozialdemokraten überzeugt, mit der Durchsetzung der ›sozialen Republik‹ die entscheidende Bataille in der »Generalauseinandersetzung mit der Kapitalherrschaft«[26] gewonnen zu haben. Da, wie man meinte, die Irrationalität des wilhelminischen Kapitalismus in erster Linie darin bestanden hatte, daß hier die in der Produktionssphäre bereits entwickelte gesellschaftliche Allgemeinheit negativ überlagert wurde durch die Herrschaft einer reaktionären und parasitären Oligarchie, die kraft ihres quasi-feudalen ›ererbten Besitzprivilegs‹ (Hilferding) den Staat für ihre Interessen funktionalisierte, schien jetzt durch die politische Revolution erstmalig jene verhängnisvolle Verschränkung von ökonomischer und politischer Macht durchbrochen zu sein. Endlich der Einflußnahme von seiten der organisierten Arbeiterbewegung offen, schien nun der Staat das zu werden, was er seinem Wesen nach immer schon war und bislang nur auf Grund der politischen Dominanz der Finanzoligarchie nicht

hatte sein können: bewußtes Organ ›der‹ Gesellschaft, Ausdruck der in der Produktion existierenden gesellschaftlichen Allgemeinheit, die gleichsam mit eruptiver Gewalt nach Anerkennung drängte. Und es war die Arbeiterbewegung – genauer gesagt: die Sozialdemokratie –, die ihr dazu zu verhelfen schien: als Repräsentant des ›sozialistischen‹ Prinzips der Unterordnung der Privatinteressen unter das gesellschaftliche Interesse sollte sie, vermöge ihres politischen Gewichts, dafür sorgen, daß nun auch auf ökonomischem Gebiet die irrationalen und historisch überfälligen Eigentumsverhältnisse nicht länger die Entwicklung hemmten: ». . . immer mehr unterliegt die kapitalistische Gesellschaft dem zunehmenden Einfluß der Arbeiterklasse, immer mehr siegt das politische Prinzip der Arbeiterklasse, den Staat zu benutzen als Mittel zur Leitung und Beherrschung der Wirtschaft im allgemeinen Interesse.«[27]

Während die Sozialdemokratie auf diese Weise mit ihrer zentralen These, daß man nur der immanenten Sachlogik der ›Produktionsökonomie‹ gegenüber der ihr letztlich äußerlichen ›Marktökonomie‹ zur Durchsetzung verhelfen müsse, um zum Sozialismus zu gelangen, alsbald zum geeigneten Verhandlungspartner für das deutsche Kapital avancierte, das mit Hilfe der seit Anfang der zwanziger Jahre verstärkt in Angriff genommenen Rationalisierung die Produktion des relativen Mehrwerts zu erhöhen bestrebt war – ein Prozeß, der hier nicht näher verfolgt werden kann[28] –, waren es zunächst vor allem die in der neu gegründeten Kommunistischen Internationale zusammengeschlossenen Parteien, die weiterhin an der ›Aktualität der Revolution‹ festhielten. Wenngleich von Anfang an am Widerspruch zwischen den nationalstaatlichen Interessen der Sowjetunion und den spezifischen Interessen der verschiedenen europäischen Mitgliedsparteien herumlaborierend, proklamierte die Internationale die ›allgemeine Krise des Kapitalismus‹ und beschwor unablässig die Verschärfung der Widersprüche, die auch vom ›organisierten Kapitalismus‹ nicht abgewendet werden könne. Die Entwicklung des Kapitalismus wurde in eine Aufstiegs- und eine Niedergangsperiode unterteilt, welche letztere, wie man meinte, mit der Ent-

wicklung zum imperialistischen ›Raubstaat‹ (Bucharin) unabwendbar geworden sei. Von einer Krise in die andere taumelnd, sei der Kapitalismus historisch legitimationsunfähig geworden und verdanke seine Fortexistenz nur noch dem Verrat der reformistischen Parteien, die ins Lager der Bourgeoisie übergegangen seien. Die Sozialdemokratie, so glaubten die kommunistischen Führer, sei die letzte Bastion, die die bürgerliche Gesellschaft noch vor dem Untergang bewahre, und es bedürfe daher der unablässigen Entlarvung des ›Sozialfaschismus‹, des eigentlichen ›Hauptfeindes‹ in der ›dritten‹ und letzten Epoche des Kapitalismus, um dem Sozialismus zum endgültigen Sieg zu verhelfen – eine Konzeption, die Nicos Poulantzas treffend als ›ökonomistischen Katastrophismus‹ gekennzeichnet hat. »Die Epoche des Imperialismus ist die Epoche des sterbenden Kapitalismus«, so lautet die rituelle Formel.

»Der Weltkrieg von 1914–1918 und die allgemeine Krise des Kapitalismus, die er entfesselte, beweisen als unmittelbare Folgen des tiefen Widerspruchs, in den die wachsenden Produktivkräfte der Weltwirtschaft mit den staatlichen Schranken geraten . . ., daß die kapitalistische Hülle (!) zu einer unerträglichen Fessel für die weitere Entwicklung der Menschheit geworden ist und daß die Geschichte den Sturz des kapitalistischen Joches durch die Revolution auf die Tagesordnung stellt.«[33]

Eine solche chiliastische Konzeption, die sich realpolitisch in immer neue ›ultimatistische Apparatkommandos‹ übersetzte[34], mit denen man dem morsch gewordenen System den Todesstoß zu versetzen hoffte, stand nun allerdings von Anfang an vor dem Problem, wie denn die offenkundig mangelnde Revolutionsbereitschaft der Massen mit der Beschwörung der weltgeschichtlichen ›Aktualität der Revolution‹ in Einklang zu bringen sei. Wo immer die kommunistischen Parteien zu revolutionären Aktionen aufriefen, versagten ihnen die Massen die Gefolgschaft, zuweilen sogar ihre eigenen Mitglieder: so in der ›Märzaktion‹ in Deutschland 1921, in Sofia im September 1923, in Hamburg im Oktober 1923, in Reval im September 1924, in Kanton im Dezember 1927, in Prag im Juli 1928[35]: das Zeitalter der Revolution war angebrochen, aber das Proletariat stand Gewehr bei Fuß –

und dies war ein Sachverhalt, der mit Pauschalformeln wie der ›relativen Stabilisierung‹, dem ›Verrat‹ der ›Reformisten‹ oder der ›Bestechung‹ durch politische Löhne kaum hinreichend erklärt werden konnte. Die Insuffizienz einer mechanistischen und ökonomistischen Theorie, die die Revolution einzig als naturnotwendige Konsequenz der Evolution der Produktivkräfte verstanden wissen wollte, lag offen zutage.

Fast gleichzeitig erschienen 1923 die Arbeiten zweier KP-Mitglieder, die die Rätebewegung in vorderster Front miterlebt hatten und die nun einen ersten Versuch einer theoretisch fundierteren Erklärung dieser Frage unternahmen: *Geschichte und Klassenbewußtsein* von Georg Lukács und *Marxismus und Philosophie* von Karl Korsch. Auf der Folie eines überwiegend aktivistisch geprägten Marxverständnisses – Marxismus sei, wie es bei Korsch und Lukács übereinstimmend hieß, »Theorie der proletarischen Revolution«[36] – kamen sie zu der Einschätzung, daß der gegenwärtige Stillstand der revolutionären Bewegung vor allem auf eine temporäre ideologische Krise zurückzuführen sei, die nur durch eine verstärkte politische und ideologiekritische Arbeit überwunden werden könne. In seinen ökonomischen Strukturen zutiefst erschüttert, halte sich der Kapitalismus gleichsam nur noch durch seine Macht über die Köpfe der Menschen am Leben:

»Denn so robust und brutal materiell die Zwangsregeln der Gesellschaft in Einzelfällen zu werden pflegen, *so sehr ist die Macht einer jeden Gesellschaft im Wesen doch eine geistige Macht,* von der uns nur die Erkenntnis befreien kann . . . Die Aktualität der Krise des Kapitalismus macht eine solche Erkenntnis sowohl möglich wie notwendig. Sie wird möglich, weil infolge der Krise das Leben selbst die gewohnte gesellschaftliche Umwelt sichtbar und erlebbar als problematisch erscheinen läßt. Sie wird aber für die Revolution entscheidend und darum notwendig, weil die tatsächliche Macht der kapitalistischen Gesellschaft so erschüttert ist, daß sie keineswegs mehr imstande wäre, sich mit Gewalt durchzusetzen, wenn das Proletariat ihrer Macht die eigene Macht bewußt und entschlossen entgegenstellen würde. Das Hindernis eines solchen Handelns ist rein ideologischer Natur.«[37]

Lukács und Korsch zufolge bestand das entscheidende Versäumnis des Marxismus der Zweiten Internationale darin, eben jene

zentrale Rolle, die die Ideologie im revolutionären Prozeß spielte, nicht berücksichtigt zu haben. Franz Mehrings Absage an alle ›philosophischen Hirnwebereien‹ erschien ihnen als symptomatisch für eine Auffassung, die in den Bewußtseinsformen ein bloßes Epiphänomen der ökonomischen Basis sah, das sich nach Umwälzung der letzteren gleichsam entwicklungsautomatisch den neuen Bedingungen anpassen würde. Gegen solche nominalistische Gleichgültigkeit, die ihrer Meinung nach erheblich zum Scheitern der Novemberrevolution beigetragen hatte, erhoben Lukács und Korsch scharfen Protest. Es sei undialektisch und falsch und zeuge vom Dogmatismus der Orthodoxie, schrieb Korsch, wenn man dort revolutionäre Praxis auf eine direkte Aktion gegen den ›irdischen Kern der Nebelbildungen‹ beschränken und sich um die Umwälzung und kritische Aufhebung dieser Bewußtseinsformen überhaupt nicht mehr kümmern wollte.[38] Durch die ökonomische und politische Aktion werde die geistige Aktion nicht überflüssig gemacht:

»Sie muß vielmehr, als revolutionäre wissenschaftliche Kritik und agitatorische Arbeit vor der Ergreifung der Staatsgewalt durch das Proletariat, und als organisierende wissenschaftliche Arbeit und ideologische Diktatur nach der Ergreifung der Staatsgewalt ebenfalls theoretisch und praktisch bis zu Ende durchgeführt werden.«[39]

Auch Lukács wandte sich mit Nachdruck gegen jede mechanistische oder organizistische Konzeption der Revolution, die darauf vertraute, daß die revolutionäre Bewegung mit Notwendigkeit aus den inhärenten Antagonismen des Kapitalismus hervorgetrieben werde. Gegen die Verelendungstheorie, wie sie seit dem Erfurter Programm für das Selbstverständnis großer Teile der Sozialdemokratie bestimmend war, machte er geltend, daß sich das Klassenbewußtsein des Proletariats nicht parallel zur objektiven ökonomischen Krise, geradlinig und in gleicher Weise entwickle. Bedingt durch den Einfluß der bürgerlichen Ideologie, der durch die Krise zwar erschüttert, dennoch nicht unmittelbar gebrochen werde, bleibe das subjektive Verhalten des Proletariats weit hinter dem zurück, was objektiv, auf Grund der revolutionären Situation, an Reaktionen eigentlich angemessen sei. Aus

diesem Grund sei es entscheidend, welche Rolle die revolutionäre Avantgarde in diesem Prozeß spiele und ob es ihr gelinge, ihre Einsichten so zu vermitteln, daß die Dominanz der bürgerlichen Ideologie zerstört werden könne:

»*Aus der Krise des Kapitalismus kann nur das Bewußtsein des Proletariats den Ausweg zeigen.* Solange dieses Bewußtsein nicht da ist, bleibt die Krise permanent, kehrt zu ihrem Ausgangspunkte zurück, wiederholt die Situation, bis endlich nach unendlichem Leiden, nach schrecklichen Umwegen der Anschauungsunterricht der Geschichte den Bewußtseinsprozeß im Proletariat vollendet und ihm damit die Führung der Geschichte in die Hände gibt. Das Proletariat hat aber hier keine Wahl . . . Denn das Proletariat kann sich seinem Beruf nicht entziehen. Es handelt sich nur darum, wieviel es noch zu leiden hat, bis es zur ideologischen Reife, zur richtigen Erkenntnis seiner Klassenlage, zum Klassenbewußtsein gelangt.«[40]

Eben dies: dem Proletariat auf seinem leidvollen Weg zur Bewußtwerdung zu helfen, hatte nach Lukács der Marxismus der Zweiten Internationale in keiner Weise geleistet. Indem er in mechanischer Weise Denken und Sein auseinandergerissen und das erstere zum bloßen ›Abbild‹ des letzteren erniedrigte, hatte der Vulgärsozialismus, wie Lukács bemängelte, das Bewußtsein des Proletariats in seiner – hegelisch gesprochen – ›faulen Existenz‹ bestärkt, anstatt es durch die beständige Propaganda des ›Endziels‹ – der »richtunggebenden Idee aller Gedanken und Handlungen«[41] – zur revolutionären Tat zu motivieren. Die unablässige Berufung auf die sogenannten ›Tatsachen‹ habe das Proletariat darüber hinweggetäuscht, daß jene empirische Realität, die dem Ökonomismus als Angelpunkt der Revolutionstheorie schlechthin galt, in Wahrheit nur die Oberfläche einer ›höheren‹, ›wirklicheren Wirklichkeit‹ sei, die von Hegel entdeckt und sodann von Marx direkt übernommen worden sei: der ›konkreten Totalität‹, der »Einheit des Ganzen über die abstrakte Isolierung der Teile«[42], die der eigentliche Träger des revolutionären Prinzips in der Wissenschaft sei.[43] Nicht die Vorherrschaft ökonomischer Motive in der Geschichte bestimmt nach Lukács das Wesen der marxistischen Methode, sondern die Herausarbeitung jener

›höheren Wirklichkeit‹[44], von der her sich die fetischhaft erstarrte Oberfläche, das Ensemble unmittelbar gegebener Dingformen als ›Schein‹ bestimmen läßt, als Ausdruck eines falschen, in bloßen ›Reflexionskategorien‹ verharrenden Bewußtseins. Die wahre Wirklichkeit, dies betonte Lukács unablässig, liege jenseits des abstrakten und lebensfeindlichen Subjekt-Objekt-Dualismus, wie er für das bürgerliche Denken charakteristisch sei; als ›gesellschaftliches Geschehen‹, als fortwährende ›Tathandlung‹ sei sie ein einheitlicher Prozeß, der sich zwar auf jeder Stufe als Unmittelbarkeit verhärte und gegenüber dem Gesamtzusammenhang verselbständige, gleichwohl aber gegenüber diesen verselbständigten Formen von höherer Dignität sei: denn ihr allein komme gegenüber den isolierten Oberflächenerscheinungen das Prädikat von ›Einheitlichkeit‹ und ›Allgemeinheit‹ zu. Als das ›Subjekt-Objekt‹ der Geschichte[45] sei das Proletariat das wahre gesellschaftliche Subjekt, die wahre gesellschaftliche Wirklichkeit hinter der zur ›zweiten Natur‹ erstarrten Zirkulationsoberfläche, indem es, gleichsam als materialisiertes Fichtesches Ich, in reiner Tätigkeit die Welt aus sich erzeuge und jede zufällige, empirisch gegebene Partikularität zum Resultat seiner weltkonstituierenden Leistung mache; und es sei nur das bürgerliche, auf abstrakt-formale Zusammenhänge abzielende Denken, das jene ›Tathandlung‹ als ›Tatsache‹ begreift und damit die lebendige Gesellschaftlichkeit ›verdinglicht‹, mit einer ›neuen Objektivität‹ ausstattet, in der die ursprüngliche, eigentliche Qualität verschwunden ist.[46]

War nun nach Lukács' Auffassung das bürgerlich-kontemplative, von isolierten Individuen und gegenständlich fixierten Dingen ausgehende Denken außerstande, die Totalität des gesellschaftlichen Geschehens zu erfassen, so vermochte andererseits jedoch eine Theorie, die sich bewußt auf den Standpunkt des Proletariats stellte, sehr wohl die scheinhafte Unmittelbarkeit auf ihren lebendigen Kern hin zu transzendieren. Das Proletariat war die »Totalität als Subjekt«[47], und eine Theorie, die dies aussprach, war nichts anderes als die Selbsterkenntnis dieses Subjekts. Indem sie die Scheinhaftigkeit der Verdinglichung durchschaute

und die Prävalenz der produktiven Synthesis gegenüber dem für die Zirkulation spezifischen Schein der Atomisierung und Isolierung von Subjekt und Objekt geltend machte, wälzte sie die Gegenständlichkeitsformen um und brachte sie in Fluß: die Kritik des abstrakt-formalen Denkens, die noch bei Hegel nicht über die reine Kontemplation hinausgelangt war, schien damit eine unmittelbar politische Sprengkraft zu erhalten:

»Die Hauptbedeutung dieser Erkenntnismethode«, so resümierte Lukács seine Position, »besteht darin, daß die bloße Tatsache der Erkenntnis eine wesentliche Änderung in dem erkannten Objekt hervorruft: jene Tendenz, die in ihm schon früher vorhanden war, wird – bewirkt durch die Bewußtmachung – durch die Erkenntnis sicherer und kraftvoller, als sie zuvor war und ohne diese hätte sein können. Diese Erkenntnismethode bedeutet jedoch auch, daß auf diese Weise der Unterschied zwischen Objekt und Subjekt verschwindet und deshalb auch der Unterschied zwischen Theorie und Praxis. Die Theorie wird, ohne daß sie an Reinheit, Vorurteilslosigkeit und Wahrheit etwas einbüßt, zur Aktion, zur Praxis.«[48]

Theorie als Aktion, Erkenntnis als gegenstandsverändernde Praxis – mit diesem Konzept einer unmittelbar praktischen Bedeutung der Theorie als materialistischer Dialektik beanspruchte Lukács die revolutionär-kritische Dimension des Materialismus mit Hilfe eben jener Philosophie wiedergewonnen zu haben, in der der offizielle Marxismus seit Bernstein bestenfalls eine sophistische Rechtfertigung des Blanquismus gesehen hatte. Zu einem Zeitpunkt, da die große Vernunftphilosophie längst zur Wissenschaftstheorie oder zum feuilletonistischen Aperçu geschrumpft war, schien die Wiederaufnahme der dialektischen Kritik am Dogmatismus des ›natürlichen Bewußtseins‹ durch den – wie es alsbald abwehrend-abwertend hieß – ›westlichen Marxismus‹[49] der erniedrigten Philosophie eine neue Zukunft im Lager der revolutionären Klasse zu eröffnen, die ihrer dringend bedurfte, um durch die Destruktion der ›Reflexionskategorien‹ zur Selbsterkenntnis ihres Wesens und ihrer geschichtlichen Bestimmung zu gelangen. Die Philosophie sollte dem Proletariat die Erkenntnis der ›konkreten Totalität‹ vermitteln, der »Irrationalität des Seins

(sowohl als Totalität wie als ›letztes‹, materielles Substrat der Formen)«[50], die nur vom Standpunkt des Proletariats aus möglich war; sie sollte »das Zerreißen jener verwirrenden Reflexionsbestimmungen« bewirken, »die die echte Gegenständlichkeit auf der Stufe eines bloß unmittelbaren, unbeteiligten, kontemplativen Verhaltens entstellt haben«[51], und sie sollte damit das »Hervortreten der echten Gegenstandsform des Seins« ermöglichen, der »wirkliche(n) Wirklichkeit – (der) zur Bewußtheit erwachenden Entwicklungstendenzen«.[52] Und indem sie auf diese Weise den Schein fremder Objektivität des Seienden auflöste und dieses als Vergegenständlichung lebendiger Subjektivität dechiffrierte, sollte sie zugleich den »immanenten Sinn«[53] der Verdinglichung und Objektivierung offenbaren: daß sich nämlich gerade durch die »menschenferne, ja unmenschliche Objektivität der vergesellschaftete Mensch als ihr Kern enthüllen kann«.[54] Die äußerste Verdinglichung, so verkündete der ›westliche Marxismus‹, war damit zugleich die Rettung, die Spitze der Entäußerung, die Vorbedingung der Freiheit; und es war die zur materialistischen Dialektik gewordene Philosophie, die diese Möglichkeit in Wirklichkeit überführte, indem sie hinter der unmenschlichen ›Hülle‹ den menschlichen ›Kern‹ aller Dinge enthüllte: das Proletariat als das gegen seine Verdinglichung revoltierende menschliche Wesen war die Philosophie in Aktion, die Philosophie aber war nichts anderes als das zum Selbstbewußtsein erwachte Proletariat. Die philosophische Aktion, die im Sinne der hegelschen Philosophie das Wahre nicht bloß als Substanz, sondern auch als Subjekt zu erfassen bestrebt war, schien dazu prädestiniert, der perennierenden Krise des Marxismus ein Ende zu machen und die erste wahrhaft humane Revolution der Geschichte einzuleiten, da sie nicht länger, wie der Vulgärmaterialismus, nur das Arbeitsmittel zu emanzipieren beanspruchte, sondern die ganze, ›wirkliche Wirklichkeit‹ des entfremdeten und ausgebeuteten Menschen. Wie diese ›wirkliche Wirklichkeit‹ aussah, die der ›westliche Marxismus‹ hinter dem ganzen ›Abstraktwesen‹ (Bloch) aufzuspüren prätendierte, wird im folgenden am Beispiel Marcuses darzustellen sein.

2. *Von der ›Destruktion der Ontologie‹ zur Ontologie der Destruktion: Marcuse, Heidegger und die Theorie der Geschichtlichkeit*

Herbert Marcuses Biographie, soweit sie in diesem Zusammenhang von Belang ist, ist rasch skizziert. Geboren 1898 in Berlin als Sohn wohlhabender assimilierter jüdischer Eltern, erlebte Marcuse eine ähnliche Entwicklung wie viele seiner aktivistischen Altersgenossen. Während des Krieges schloß er sich, parallel zum politischen Engagement Tollers, Mühsams, Korschs, Lukács' und vieler anderer der Sozialdemokratie an, in der sich nach dem Debakel des 4. August 1914 die Opposition gegen eine weitere Fortsetzung des Krieges zu sammeln begann. Im Herbst 1918 trat Marcuse dem Arbeiter- und Soldatenrat im Berliner Bezirk Reinickendorf bei, verließ ihn jedoch bald wieder, als man hier dazu überging, die ehemaligen Offiziere zu Delegierten zu wählen.[1] Auch sein Engagement in der Sozialdemokratie war nicht von langer Dauer. Im Frühjahr 1919, als nach der Ermordung Rosa Luxemburgs und Karl Liebknechts und der gewaltsamen Unterdrückung aller Ansätze zu einer aktivistischen Arbeiterbewegung durch die Noske-Truppen die retardierende Funktion der SPD deutlich wurde, trat Marcuse aus der Partei aus und kehrte zur wissenschaftlichen Arbeit zurück. Von 1919 bis 1922 studierte er in Berlin und Freiburg Philosophie und promovierte mit einer Arbeit über den Künstlerroman. Während der folgenden sechs Jahre arbeitete er in Berlin als Verlagslektor und ging schließlich 1929 zurück nach Freiburg, um hier, unter der Ägide von Martin Heidegger, seine Studien fortzusetzen.[2]

Wie für viele andere kritische Intellektuelle jener Generation, für deren Bewußtseinsentwicklung die Entfremdungstheorien der spätbürgerlichen Kulturkritik richtungweisend waren, war auch für Marcuse die Erfahrung des Widerspruchs zwischen den Postulaten der idealistischen Vernunftphilosophie und der Wirklichkeit der hochkapitalistischen Gesellschaft der bestimmende Ausgangspunkt für sein Denken. Aufgewachsen in der Tradition idealistischer Weltauffassung, die im Vertrauen auf Autonomie

und Spontaneität des Subjekts ihr eigentliches Zentrum gehabt hatte, sah Marcuse die Gegenwart durch eine fundamentale ›Krisis der Existenz‹ gekennzeichnet, die durch die Universalisierung der ›Verdinglichung‹ hervorgerufen worden sei.

»Vom System der Wirtschaft aus«, so stellte er fest, »sind alle Gebiete in jenen Prozeß der ›Verdinglichung‹ hineingezogen worden, der die ehemals mit der konkreten Person des Menschen verbundenen Lebensformen und Sinneseinheiten von jeder Personalität gelöst hat und eine zwischen und über den Personen stehende Gewalt geschaffen hat, die, einmal da, nun aus sich heraus alle Gestaltungen und Werte der Person und der Gemeinschaft sich unterworfen hat. Die Weisen des Miteinander-seins sind jedes wesentlichen Gehalts entleert und werden nach ›fremden‹ Gesetzen von außen geregelt: die Mitmenschen sind primär Wirtschaftssubjekte bzw. Objekte, Berufskollegen, Staatsbürger, Angehörige derselben ›Gesellschaft‹; die wesentlichen Beziehungen der Freundschaft, Liebe, jeder echten Persongemeinschaft bleiben auf den von der Geschäftigkeit noch übriggelassenen kleinen Lebenskreis beschränkt. Zugleich mit dem hierdurch hervorgetriebenen Individualismus (der einem ausgeprägten Kollektivismus der Wirtschaft keineswegs widerspricht!) wird auch die einzelne Person von ihrer ›Tätigkeit‹ getrennt, die ihr ›aufgegeben‹ ist und von ihr ausgeübt wird, ohne daß sie die Erfüllung der Person in der Tat leisten könnte.«[3]

Zerreißung der Persönlichkeit, mangelnde Erfüllung, Ersetzung der Gemeinschaft durch eine unpersönliche ›Gesellschaft‹, Verlust qualitativer Beziehungen, Verkehrung des Mittel-Zweck-Verhältnisses – dies waren für Marcuse, nicht anders als für Scheler, Simmel, Weber oder Lukács, die wesentlichen Kennzeichen der gegenwärtigen Krise. Anstatt die Macht des Menschen über die Natur zu vergrößern, habe die Technisierung und Rationalisierung zu einer Unterdrückung des Menschen durch seine eigenen Produkte geführt, die ihm fremd und feindlich gegenüberstünden. In einer Welt, die in steigendem Maße zum ›Betrieb‹ geworden sei, sei nun auch die Existenz zu einem Mittel geworden, das seinen Zweck nicht länger in sich selbst trage, sondern einzig und allein der Aufrechterhaltung des Betriebs diene. Hineingeboren in eine von vornherein feststehende Umwelt, sei das einzelne Subjekt ein Fremdbestimmtes, objektiven Strukturen

Unterworfenes, damit aber nie-bei-sich-selbst-Seiendes, ›Uneigentliches‹, in der ›ererbten Ausgelegtheit des Man‹ Existierendes: »Dasein ist seinem Sein von Ursprung her je schon überantwortet, sein Sein ist ihm auferlegt, ohne daß es um sein Woher und Wohin weiß, und mit dieser Geworfenheit ist es auch in seine Um- und Mitwelt hineingeworfen, verfällt es ihr in steter Abkehr von seinem eigentlichen Sein.«[4]

Daß das Dasein in dieser ›Geworfenheit‹ sich dem je schon Vorhandenen, der bloßen Empirie überließ, ohne sich auch nur die Frage vorzulegen: »Was ist eigentliche Existenz und wie ist eigentliche Existenz überhaupt möglich?«[5], dies war für den Idealisten Marcuse das eigentliche Skandalon und der Grund für die zahlreichen »verpfuschten revolutionären Situationen« der letzten Jahre.[6] Anstatt die Verdinglichung zu durchbrechen, die es doch als bedrückend, als völligen Verlust des menschlichen Wesens empfinden mußte, verlor sich das Dasein in seiner Alltäglichkeit, wich allen seine unmittelbare Vorhandenheit transzendierenden Fragen aus und trug so dazu bei, den Druck der Entfremdung nur noch zu verstärken. Angesichts dieser »Katastrophe des menschlichen Wesens«[7], die zu einer völligen Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt geführt hatte, durfte die Philosophie nicht passiv bleiben, war es die »Aufgabe der Theorie, aus der Erkenntnis der Notwendigkeit heraus die Praxis freizumachen«.[8] Denn allein sie war, wie Marcuse hervorhob, in der Lage, zur Erkenntnis der gegenwärtigen Krise, ihrer Ursachen und womöglich auch ihrer Lösung zu gelangen:

»Die Grundlagen der heutigen Existenz, ihre geschichtliche Auswirkung, die universalen Zusammenhänge, die zu ihr geführt haben und die geschichtlichen Konsequenzen, die mit ihr gegeben sind, sind der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich geworden. Damit geht von der Existenz aus an die Philosophie der ungeheure Anspruch, dieses Wissen konkret zu machen, ihre Wahrheiten der bedrohten Existenz not-wendig gegenüberzustellen.«[9]

Allerdings: eben dieser Aufgabe, ihre ›Wahrheiten‹ der bedrohten Existenz gegenüberzustellen, damit diese aus der ›Uneigent-

lichkeit‹ sich zu befreien vermochte, war die Philosophie mit wenigen Ausnahmen – Marcuse nennt Sokrates, Kierkegaard[10] – bislang mitnichten nachgekommen. Statt aus der Einsicht in die Möglichkeit ›eigentlicher‹ Existenz die Notwendigkeit radikalen Handelns abzuleiten und eine »neue Wirklichkeit als Realisierung des *ganzen* Menschen« freizumachen[11], hatte sich die Philosophie in den platonischen Ideenhimmel zurückgezogen und mit der Aufstellung abstrakter Wesensgesetze des sittlichen Handelns oder Seins beschäftigt, die für sich genommen vielleicht richtig sein mochten, jedoch keinen Bezug zur ›konkreten‹ Welt des tätigen Daseins hatten. Der verdinglichten Welt der kapitalistischen Gesellschaft, in der der Mensch nur noch als Objekt unter Objekten existierte, entsprach eine Philosophie, die sich auf ›reine‹ Erkenntnis beschränkte und damit die Wirklichkeit so beließ, wie sie war. Ihren Höhepunkt erreichte diese »Abwendung von der Wirklichkeit«[12] Marcuse zufolge in der Transzendentalphilosophie, in der die Welt des handelnden Menschen schon von der Methode her ausgeschaltet war. Die Hypostasierung abstrakt-formaler Prinzipien, die jeder konkret-historischen Erfahrung vorgeordnet sein sollten, führte nach Marcuses Auffassung zu einer völligen »Entwirklichung« des Denkens[13], zur inhaltsleeren Kontemplation, der die geschichtliche Welt stets ein ›Ding an sich‹ bleiben mußte:

»Der kategorische Imperativ, der transzendentale Begriff des Rechtes, des Staates usw. sind ebenso unzweifelhaft ›wahr‹ wie leer: sie rechtfertigen in der Welt des konkreten Daseins zur Not jedes Handeln, bis auf eines – das auf den faktischen Umsturz der bestehenden Wirklichkeit geht. Denn dieses Handeln muß in einer solchen existenziellen Anerkennung der konkreten Wirklichkeit leben, daß es die ›Wahrheit‹ allein in ihr zu sehen vermag – ein Standpunkt, der für den Apriorismus der Transzendentalphilosophie der schlechthin entgegengesetzte ist.«[14]

Während auf diese Weise der idealistische Apriorismus, wie Marcuse glaubte, die ›Praxis‹ dadurch um ihren Sinn brachte, daß er die menschliche Erkenntnis in die Immanenz der apriorisch konstituierten Erscheinungswelt bannte und diese der konkreten Existenz voranstellte[15], vermochte jedoch auch der abstrakte

Gegenpol des Idealismus, der mechanische Materialismus, die Verdinglichung nicht zu überwinden. Hatte die idealistische Philosophie, wie Marcuse meinte, eine abstrakte Subjektivität von der Welt gelöst und zum eigentlichen Konstitutionszentrum hypostasiert, so neigte die materialistische Philosophie – der naturwissenschaftliche ebenso wie der historische Materialismus seit Engels[16] – dazu, die Objektivität nun ihrerseits zu einem absoluten Sein zu verselbständigen und aus diesem die Subjektivität abzuleiten, wodurch die menschliche Entscheidung nicht weniger um ihren Sinn gebracht wurde als im Idealismus.[17] Der von Lukács und Korsch am Objektivismus der Zweiten Internationale geübten Kritik weitgehend folgend, sah Marcuse den Historischen Materialismus in Gefahr, sich bei der wissenschaftlichen Analyse der Empirie zu beruhigen, dabei stehenzubleiben, die Verwurzelung historischer Gegebenheiten in einer geschichtlichen Situation menschlicher Existenz festzustellen[18], ohne dabei stets zugleich die umwälzende Praxis im Auge zu haben – eine Auffassung, die leicht dazu führen konnte, daß der Marxismus seines eigentlichen Charakters, »Theorie des gesellschaftlichen Handelns, der geschichtlichen Tat« zu sein[19], verlustig ging und sich in eine »allgemeingültige( ) objektive( ) Wissenschaft« verwandelte[20], in ein System von Wahrheiten, deren Sinn allein in ihrer Richtigkeit als Erkenntnis lag:

»Wenn alle Tatsachen in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit begriffen sind, werden damit nicht alle Tatsachen bejaht? Hindert nicht diese dialektische Gleichwertigkeit der Tatsache die Wahrheit der Entscheidung? Erschüttert eine solche Gleichwertigkeit nicht den inneren Sinn der Tat in seiner radikalen Bedeutung? – Von hier aus tritt das Wertproblem unausweichlich vor die Dialektik.«[21]

Aus dieser Kritik an der idealistischen und der materialistischen Philosophie wird die doppelte Frontstellung sichtbar, die Marcuse, analog zur spätbürgerlichen Kulturkritik, gegenüber Aprioriismus und Empirismus bezog. Während er die transzendentale Methode mit dem Argument des Wirklichkeits- und Erfahrungsverlustes kritisierte[22], bemängelte er am mechanischen Materialismus die Verabsolutierung der empirischen Oberfläche, die

›Ver-dinglichung‹ der historisch-sozialen Gegebenheiten zur ›zweiten Natur‹, die das Bestehende ebenso unverändert ließ wie die Beschränkung des Idealismus auf die Kontemplation. Ordnete die eine Position das konkret-empirische ›ontische‹ Dasein abstrakt-formalen Strukturen unter, so verlor sich die andere im Dogmatismus des natürlichen Bewußtseins, ohne die gesellschaftliche Vermitteltheit ihrer ›ersten‹ Prinzipien zu erkennen; ›konkrete‹ Wahrheit, wie Marcuse sie erstrebte, war daher weder von der einen noch von der anderen Seite zu erlangen. Dennoch war es gerade der Marxismus in seiner ursprünglichen Form, der Marcuse zufolge einen Ansatz zur Überwindung des tradierten Subjekt-Objekt-Gegensatzes enthielt. Mit seinem Begriff der »geschichtlichen Existenz« hatte Marx, wie Marcuse meinte, die entscheidende Grundkategorie menschlichen Daseins entdeckt, mit deren Hilfe sich die ›eigentliche‹, ›sinnvolle‹ und ›wahre‹ Existenz gegenüber allen faktischen Abweichungen abgrenzen ließ.[23] Menschliches Sein war Geschichte, fortwährende Veränderung, reine weltkonstituierende Bewegung, deren Schicksal es war, sich beständig in den Produkten dieser Tätigkeit zu verlieren, wobei dieser ›Selbstverlust‹ jedoch nie endgültig war: denn das geschichtliche Sein als ›Bewegtheit‹ war seiner Struktur nach immer schon über die Verdinglichung hinaus. Indem Marx den Prozeß der Verdinglichung und ihrer Durchbrechung nicht als ein einmaliges, geschichtliches Faktum beschrieb, sondern als ein im Wesen des menschlichen Lebens gründendes Geschehen, entdeckte er die grundlegende Einheit, die aller faktischen Geschichte und damit der Diremtion in Subjektivität und Objektivität zugrunde lag:

»Marx legt den ursprünglichen Begriff der Geschichte und die Wesensstruktur des geschichtlichen Lebens wieder frei, aber nicht – *und das trennt seine Arbeit entscheidend nicht nur von Hegel, sondern von aller Philosophie* – für eine philosophische Bestimmung des Lebens innerhalb des Seienden überhaupt, sondern für die Analyse der gegenwärtigen geschichtlichen Situation dieses Lebens in der Absicht auf ihre revolutionäre Umwälzung.«[24]

Aber ebenso, wie es zum Wesen der geschichtlichen Bewegung

gehörte, daß ihr dynamischer Charakter immer wieder durch Stadien der Erstarrung und Verdinglichung unterbrochen wurde, war es Marcuse zufolge spezifisch für die marxsche Theorie, daß ihre Einsicht in die ›Wesensstruktur des geschichtlichen Lebens‹ im Prozeß ihrer eigenen Entwicklung wieder verlorenging. Der Marxismus wurde zu einer szientifischen Theorie, die sich blind im Subjekt-Objekt-Dualismus verfing und so gleichsam hinter sich selbst zurückfiel. Um wieder zu dem zu werden, was er ›an sich‹ ist – »Theorie der proletarischen Revolution«[25] –, bedurfte der Marxismus daher einer Korrektur, einer phänomenologischen Reduktion, die sein ursprüngliches Wesen wieder freilegte: und dies war es, was Marcuse mit einer Verbindung zwischen Phänomenologie und Historischem Materialismus zu erreichen hoffte. Die Husserlsche ›epoché‹, die als eine »freie Tat menschlichen Könnens«[26] jederzeit ein Heraustreten aus der universalen Verdinglichung zu ermöglichen beanspruchte, sollte leisten, was dem materialistischen Objektivismus wie allem Objektivismus versagt war: das existierende Dasein aus seiner ‹Verfallenheit‹, seiner Unterwerfung unter heteronome, dingliche Strukturen zu befreien und die »aufbewahrten Tatsachen und ihre überlieferten Deutungen . . . in die lebendige Totalität des zu ihnen gehörenden geschichtlichen Daseins«[27] zurückzunehmen. Durch ihr Verfahren, das gleichzeitige Dasein »in stetem Hinblick auf die ontologische Struktur des Daseins und der Welt« zu destruieren[28], sollte die Phänomenologie die Verflachung des Wirklichkeitsbegriffs durch den Objektivismus überwinden und durch die Herausarbeitung der Wesensstruktur des Seins jene unbestechliche, aller Empirie immer schon voraus- und zugrundeliegende Instanz sichern, die, analog den Platonischen Ideen, die weltgeschichtliche Aktualität der Revolution geschichtsphilosophisch garantieren und zugleich doch, dies das eigentliche Paradoxon, von äußerster ›Konkretion‹ sein sollte. Der phänomenologisch korrigierte Materialismus, so Marcuses Programm, sollte das Dasein aus seiner ›Verfallenheit‹ herausführen, doch nicht, indem er es zur Befolgung überzeitlicher, ›reiner‹ Ideen anhielt, sondern es gleichsam zu seinem eigenen ›Wesen‹ zurückführte, dessen es im

gegenwärtigen Zustand nur nicht gewahr werde. Das ›Wesen‹ sollte unmittelbar aus der konkreten Existenz extrapoliert, die Transzendenz aus der Immanenz begründet werden, denn nur so ließe sich, wie Marcuse meinte, eine abstrakte Konfrontation beider Sphären vermeiden, die notwendig zur Unterordnung der einen unter die andere führen müsse. Wie aber sollte eine solche »konkrete Philosophie«, die mit der überlieferten Tradition des Subjekt-Objekt-Dualismus brach, aussehen?

Zunächst: während sich Marcuse mit seiner Verbindung von Phänomenologie und Historischem Materialismus die Vorteile des phänomenologischen Verfahrens zu eigen machen zu können hoffte: die Revolution, und sei es um den Preis des Idealismus, ontologisch zu verankern, war er doch gleichzeitig kritisch genug, um nicht die Implikationen zu sehen, die mit einer solchen umstandslosen Einbeziehung idealistischer Positionen verbunden waren. Seine Kritik entzündete sich dabei vor allem an der bewußtseinsphilosophischen Beschränkung der Phänomenologie. Die transzendentale Methode, der sich der späte Husserl weitgehend wieder angenähert hatte, bedeutete ja, wie wir bereits gesehen haben, nach Marcuses Auffassung eine bewußte und systematische Abwendung von den Gegenständen, wie sie in der raumzeitlichen Erfahrung begegneten. Die Ausschaltung des Materiellen und die Reduktion aufs Formale aber, so angemessen sie in der theoretischen Erkenntnis auch sein mochte, war in der praktischen Philosophie – denn um die Begründung einer solchen ging es Marcuse letztlich[29] – nicht zu verantworten, da sie zu einer völligen Verstellung des Gegenstandes führte. Die geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit war, wie Marcuse im Anschluß an Dilthey meinte[30], keine durch das Bewußtsein apriori konstituierte Erscheinung, keine Funktion eines subjektiven, kategorialen Apparats, über deren bewußtseinsunabhängige ›konkrete‹ Existenz sich nichts aussagen ließ, sondern etwas vom Menschen Geschaffenes und daher auch von ihm Erkennbares:

»Die geschichtliche Wirklichkeit, die die Philosophie beim Ansprechen des Daseins vorfindet, ist ebensowenig eine dem jeweiligen Dasein zufällige Faktizität, von der abstrahiert werden könnte, als eine selbständige

reine Dingwelt, die erkenntnismäßig unbeschadet ihrer Wahrheit von der gleichzeitigen Existenz gelöst werden könnte . . . Die sozialen Ordnungen, die wirtschaftlichen Gebilde, die politischen Gestaltungen machen mit das Geschehen des Daseins aus und müssen von dieser Existenz aus gesehen werden. Werden sie von vornherein als ›Dinge‹ auf ihre Struktur, ihre Beziehungen und die Gesetze ihrer Entwicklung befragt, so fällt eine solche Betrachtung (wohl unter dem falschen Vorbild der Naturwissenschaften) gleich in eine Sphäre ab, in der der Sinn dieser Gebilde gar nicht erscheinen kann.«[31]

Auch die phänomenologische Methode mit ihrem Rekurs auf den reinen Strom des Bewußtseins und dessen Erlebnisse, so ließen sich Marcuses Bemerkungen verstehen, war somit noch ›verdinglichend‹, ging von der Anschauung von Objekten aus und nicht von der Einsicht, daß derjenige, welcher die Geschichte erkennt, der gleiche ist, der sie macht und so in seinem Anderssein bei sich selbst ist: der Mensch als geschichtliches Wesen. Indem die Phänomenologie von einem dinglich gedachten Objekt zu einem Subjekt zurückging und die apriorische Konstitution in einem leeren ›Bewußtsein überhaupt‹ der konkreten Existenz voranstellte, hatte sie das ›Leben‹ in seiner Faktizität, im Bedeutsamkeitszusammenhang einer wesensmäßig geschichtlichen Welt von vornherein verfehlt und gleichsam auf verfeinerter Ebene den Naturalismus reproduziert, gegen den sie doch ausgezogen war.
Marcuse zufolge war es daher erst die »ungeheure Konkretion«[32], die die Phänomenologie durch Heideggers Wendung zur ›Geschichtlichkeit‹ erfuhr, die zu einer wirklichen Überwindung der Verdinglichung führte. Indem Heidegger nicht mehr von einem ›blutleeren‹ Transzendentalsubjekt ausging, sondern von einem Dasein, das in seinem Seinssinn positiv bestimmt war als faktische Existenz, als ›In-der-Welt-Sein‹, hatte er mit einem Schlage alle Probleme der Immanenzphilosophie – die Probleme der Transzendenz, der Wirklichkeit und Beweisbarkeit der Welt – als Scheinprobleme entlarvt[33] und der Philosophie wieder zu einem ›natürlichen Weltbegriff‹ verholfen – ein Ereignis, das Marcuse überschwenglich als »Wendepunkt in der Geschichte der Philosophie« feierte[34]:

»Es ist wunderbar, wie von hier aus alle starr gewordenen Probleme und Lösungen in dialektische Bewegtheit geraten, sich zu den konkreten Menschen ordnen, die in ihnen gelebt haben und leben. Begriffe wie Erkenntnis, Wahrheit, Wissenschaft, Verstehen, Realität, Außenwelt usw. werden geklärt, indem ihre Gegenstände als ursprüngliche Verhaltungsweisen menschlichen Daseins oder als natürliche Grundphänomene des Daseins freigemacht werden. Und wenn im Verlauf solcher Interpretationen die offenbare Verfallenheit der alltäglichen Existenz wieder vor die Möglichkeit eigentlichen, wahren Existierens gebracht wird, dann erhält diese Philosophie ihren höchsten Sinn als echte praktische Wissenschaft: als die Wissenschaft von den Möglichkeiten eigentlichen Seins und seiner Erfüllung in der eigentlichen Tat.«[35]

Heideggers Rekurs auf die konkrete ›Befindlichkeit‹ des Daseins, so meinte Marcuse, hatte mit einer genialen Wendung all jene Probleme gelöst, an denen sich sowohl die idealistische Bewußtseinsphilosophie als auch der Materialismus bislang vergeblich abgearbeitet hatten. Indem die Fundamentalontologie das Wesen des Menschen nicht länger auf szientifisch verkürzte Weise »im Sinne des *Vorhandenseins* der übrigen geschaffenen Dinge«[36] begriff, als »Fall und Exemplar einer Gattung«[37], sondern von der spezifischen, in sich geschichtlichen Seinsweise des Daseins ausging, schien sie das zentrale Problem der neuzeitlichen Philosophie gelöst zu haben, wie denn sowohl die ontische Wirklichkeit, die »volle unverstümmelte Konkretion des Lebens«[38], als auch die »transzendierende Dimensionalität« der Allgemeinbegriffe[39] in einer »konkreten Philosophie« zu vereinen seien. Mit Heideggers Ansatz bei einem Verständnis von Dasein, das Wesen und Tatsache, Ontisches und Ontologisches zugleich *sein* sollte, schien jener von der neueren Philosophie seit Dilthey und Husserl gesuchte archimedische Punkt gewonnen zu sein, von dem her sich in *einem* Verfahren die nicht rationalistisch verfälschte Eigenart des konkret-geschichtlichen Lebens in seiner unwiederholbaren Besonderheit, wie auch ihr allgemeines, über sie hinausweisendes Moment erfassen ließ: ein Verfahren, das damit, wie Marcuse hervorhob, versprach, aus der Immanenz des endlich in seiner faktischen Existenz verstandenen Daseins her-

aus Zugang zu jener Dimension des Nichtverdinglichten, Unverfügbaren zu gewinnen, von dem her der universale Entfremdungszusammenhang gesprengt werden konnte.

Der scheinradikale Gestus der Fundamentalontologie gab in der Tat jener Hoffnung Nahrung. Auftrumpfend proklamierte *Sein und Zeit* die »Abschüttelung der ontologischen Tradition«, die »*Destruktion* des überlieferten Bestands« der Ontologie im Hinblick auf jene »ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden«.[40] Das sich in seiner Geschichtlichkeit verstehende Dasein sollte die »gewesenen Möglichkeiten« der Geschichte so erschließen, daß »die Kraft des Möglichen in die faktische Existenz hereinschlägt«, »in deren Zukünftigkeit auf sie zukommt«[41], und so das ursprüngliche Sein des Daseins *gegen seine eigene Verdekkungstendenz*«[42] erobern. Eine solche ›widerrufende Wieder-holung‹, wie sie das geschichtliche Dasein in seinem Fragen nach dem ›Ungedachten‹ vollzog, hatte dabei, wie Heidegger unterstrich, den Charakter von ›Gewaltsamkeit‹, mußte doch die Freilegung des ursprünglichen Seins des Daseins diesem »*im Gegenzug* zur verfallenden ontisch-ontologischen Auslegungstendenz *abgerungen* werden«.[43] Die gewaltsam ›wieder-holenden‹ Interpretationen, so schien es, sollten das Kontinuum einer erstarrten Geschichte aufsprengen und jene ›ungesagten‹ Möglichkeiten wieder freimachen, von denen *Sein und Zeit* statuierte, daß sie höher als die Wirklichkeit stünden.[44]
Revolutionär, wie Marcuse hoffte, war dieses Vorgehen jedoch nicht. Zwar erweckte *Sein und Zeit* bei einer ersten oberflächlichen Lektüre den Eindruck, als ziele Heidegger, das historisch-anthropologische Sein des geschichtlichen Menschen verabsolutierend, darauf ab, die anthropologisch angereicherte Subjektivität noch einmal analog zum Idealismus – nun aber endlich ›konkret‹ – zum fundamentum inconcussum veritatis zu erheben, zur ausgezeichneten Instanz, die sich qua Seinsverstehen zu ihrem eigenen Wesen hin zu transzendieren vermochte. Doch war gerade dies *nicht* der eigentlich zentrale Punkt des fundamentalontologi-

schen Ansatzes. In striktem Gegensatz nämlich zu jeder Anthropologie[45], die die menschliche Existenz zur Grundlage einer wie immer gearteten Metaphysik zu machen bestrebt war, betonte Heidegger schon in seinen Arbeiten vor der ›Kehre‹, daß es ihm in seiner Analyse der Grundstrukturen des Daseins einzig und allein darum ging, den Horizont herauszustellen für die »weitere ontologische Erforschung des *nicht daseinsmäßigen Seienden*«.[46] Der ›Entwurf‹ der Existenz war für ihn gerade nicht, wie Marcuse und viele andere Interpreten meinten[47], ›projet‹ im Sinne eines vorstellenden Setzens, Leistung einer weltkonstituierenden Subjektivität, die sich aus eigener Kraft aus der Verdinglichung befreien konnte, sondern als ›geworfener‹ und jeweils geschichtlicher bedeutete der ›Entwurf‹ vielmehr ein Sichfügen in das Geschehen der Wahrheit des ›Seins‹, das sich in den Bezügen des geschichtlichen In-der-Welt-Seins ›lichtete‹:

»Der Mensch ist aber in ein solches Da-sein genötigt, in die Not solchen Seins geworfen, weil das Überwältigende als ein solches, um waltend zu erscheinen, die Stätte der Offenheit für es *braucht* . . . Da-sein des geschichtlichen Menschen heißt: Gesetzt-sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht.«[48]

Nicht der Mensch war somit das Zentrum des Seienden, wie die ›existenzialistische‹ Heidegger-Interpretation meinte, sondern als Mensch befand sich das Individuum immer schon innerhalb eines bereits Konstituierten, auf das seine subjektiven Akte bloß antworteten:

»Die Gewalttätigkeit des dichterischen Sagens, des denkerischen Entwurfs, des bauenden Bildens, des staatsschaffenden Handelns ist nicht eine Betätigung von Vermögen, die der Mensch hat, sondern ist ein Bändigen und Fügen der Gewalten, kraft deren das Seiende sich als ein solches erschließt, indem der Mensch in dieses einrückt.«[49]

Bezogen Sätze wie diese ihr ganzes Pathos aus der postulierten Existenz jener ›ontologischen Differenz‹, mit der die Möglichkeit einer Überwindung der Seinsvergessenheit zwar nicht von seiten des Menschen, wohl aber von seiten des Seins gesichert sein soll-

te, so war es doch, wie bereits gezeigt, die eigentliche crux der Fundamentalontologie, daß sie in Wahrheit jene Differenz nicht zu denken vermochte. Indem Heidegger einzig den Tod – die »Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit«[50] – als das aller Verdinglichung Entrückte zu nennen wußte, dessen Erfahrung das Dasein mit der Würde von Ganzheit ausstatten sollte, gestand er wider Willen ein, was es mit der von ihm verheißenen Transzendenz auf sich hatte: sie war purer Schein, Verdoppelung des Bestehenden. Das aus der Erfahrung des Todes Auf-sich-Zurückkommen des Daseins war in Wirklichkeit nicht die Eröffnung einer gänzlich neuen Erfahrung, sondern ein Zurückkommen auf die Faktizität einer bestimmten ›Gemeinschaft‹, die vom Dasein als die Welt übernommen wurde, in deren bestimmten Möglichkeiten es sich als ›geworfenes‹ befand. Im »entschlossene(n) Zurückkommen auf die Geworfenheit«, der »entschlossene(n) Übernahme des eigenen faktischen ›Da‹«, überlieferte die seinsverstehende Existenz sich den ›noch wesenden‹ Möglichkeiten der bestehenden Gemeinschaft als ›Erbe‹, damit das Bestehende so übernehmend, wie es gerade war – denn: »Wozu sich das Dasein je *faktisch* entschließt, vermag die existenziale Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern.«[51]

Während nun gerade das Scheitern dieses Versuchs, durch die Konstruktion einer ›ontologischen Differenz‹ den Bannkreis der Abstraktion zu durchbrechen, dokumentierte, wie differenzlos die vollendete bürgerliche Gesellschaft geworden war, wie sehr sie sich jenem gigantischen analytischen Urteil genähert hatte, das sie den Positivisten zufolge immer schon war, handelte es sich nach Ansicht Marcuses dabei um eine Konsequenz, die lediglich auf eine bestimmte Insuffizienz Heideggers, nicht aber der Fundamentalontologie als solcher zurückzuführen war. Heideggers Kritik am neuzeitlichen Subjektivismus-Objektivismus von Anfang an mißverstehend, rezipierte er *Sein und Zeit* geradezu als eine Wiederaufnahme der zentralen Motive idealistischer Ethik, als eine Philosophie, die die Möglichkeit der ›Ganzheit‹ menschlichen Daseins an einer in die Macht des Menschen gegebenen Entscheidung festmachte. Indem, wie er meinte, die ontologische

Analyse bewies, daß der Zustand der ›Verfallenheit‹, der Ausgeliefertheit des Einzelnen an das ›Man‹ nur der defiziente Modus des eigentlichen, praktisch-umwälzenden Seins der Existenz war, das, als reines Werden, immer schon über die Verdinglichung hinaus war, schien sie hervorragend dazu geeignet zu sein, das Dasein zur radikalen Tat zu treiben und auf diese Weise zu sich selbst zurückzuführen. Wenn, bei aller aktuellen Entfremdung, auf dem »Grunde des Daseins ein – wenn auch noch so verdecktes – Verstehen seiner Eigentlichkeit«[52] blieb, das gleichsam nur philosophisch radikalisiert werden mußte, konnte die ontologisch begründete Aufklärung des Menschen über sein ›Wesen‹ diesen dazu bringen, sich auf sein eigentliches Sein »zurückzurufen«[53], seine »vorgeschriebenen Möglichkeiten« selbst zu wählen und sich mit dieser Wahl zu dem zu machen, was er ›an sich‹ immer schon war: reines Geschehen, beständige Veränderung der Umwelt und seiner selbst:

»In der entschlossenen Überlieferung an das geschichtliche Erbe ergreift das Dasein sein ›Schicksal‹. Es bringt sich aus der Verfallenheit uneigentlichen Existierens in die eigentliche Existenz, indem es *geschichtlich* wird: seine überlieferte geschichtlich bestimmte Möglichkeit selbst wählt und aus ihr heraus seine Existenz ›wiederholt‹.«[54]

Marcuse war überzeugt, die affirmative Wendung der Fundamentalontologie durch Heidegger dadurch überwinden zu können, daß er präziser als dieser die Struktur jener ontologischen Sphäre herausarbeitete, von der her sich die gegenständliche Welt des Seienden als bloße Phänomenalität begreifen ließ. Anders als Marx, der im philosophischen Idealismus das theoretische Korrelat einer antagonistisch zerrissenen und daher Schein erzeugenden Gesellschaft gesehen hatte, anders aber auch als Heidegger, dessen Philosophie malgré lui die fortschreitende Aufhebung jener Differenz signalisierte, sah Marcuse in der gedoppelten Existenzweise der Wirklichkeit, der Differenz zwischen ›Schein‹ und ›Wesen‹, geradezu ein Positivum, eine geschichtsphilosophische Garantie der Möglichkeit radikaler Veränderung, mit deren Hilfe sich eine Philosophie des »rechten Handelns« begründen ließ. Die Erfassung der ontologischen

Struktur jenes ›echten Seins‹, jener ›wirklichen Wirklichkeit‹ (Lukács), von dessen Parusie Marcuse sich, darin von Heidegger nicht unterschieden, ein Ende der bisherigen ›Vorgeschichte‹ erhoffte, sollte die philosophische Basis einer positiven Theorie der Revolution bilden, die die ökonomistische und technizistische Erstarrung der Dialektik aufsprengte und darauf abzielte, »daß dem Dasein seine eigentliche Arbeit wiedergegeben wird, und daß die Arbeit aus der Entfremdung und Verdinglichung befreit wieder das wird, was sie ihrem Wesen nach ist: die volle und freie Verwirklichung des ganzen Menschen in seiner geschichtlichen Welt«.[55]

Mit dieser Betonung der Prävalenz eines im Sinne des Idealismus als ›vernünftig‹ gedachten ›Wesens‹, dessen Erkenntnis Marcuse zufolge eine Überwindung des heideggerschen Quietismus ermöglichen sollte, schien die ›konkrete Philosophie‹ nun freilich einen Weg einzuschlagen, den sie mit ihrem Programm einer gleichzeitigen Erfassung von Wesenhaftem und Faktischem gerade hatte vermeiden wollen. Analog zur traditionellen Ontologie, in deren platonisch-aristotelischer Tradition er den »Sinn aller Dialektik am ursprünglichsten ergriffen« sah[56], schien nun auch Marcuse, der der idealistischen Philosophie die Unterordnung des Konkret-Faktischen unter ein abstrakt-formales Wesen vorgeworfen hatte, Wesen und Faktizität auseinanderzureißen und das Ontische dem Ontologischen zu unterwerfen – denn wie anders schließlich war jene Aufgabenstellung für die »dialektische Grundwissenschaft«[57] zu interpretieren, die den ›Kern‹ des Seienden erfassen sollte, die Sphäre absoluter Ursprünge, die gegenüber der »Verdecktheit und Verstreutheit des uneigentlich Seienden der sinnlichen Wirklichkeit«[58] von höherem Rang sein, ja diese eigentlich erst begründen sollte? Marcuse glaubte, sich diesem Dilemma dadurch entziehen zu können, daß er zentrale Momente des Ontischen in seine Definition des Ontologischen aufnahm: das Wesenhafte sollte danach nicht, wie die platonischen Ideen, getrennt von der wirklichen Geschichte existieren, sondern in sich selbst geschichtlich sein, reine Bewegung, die freilich vermöge ihrer ›Reinheit‹ – d. h. Ungegenständlichkeit – im-

mer schon über ihre je empirischen Existenzformen hinaus war. Das Wesen existierte, aber in ›verkehrter‹ Form, und es war Marcuse zufolge die Aufgabe der philosophischen Analyse, die unmittelbare Faktizität auf das ›Wesen‹ hin durchsichtig zu machen und von diesem höchsten Punkt aus die ›mannigfaltigen Regionen des Seienden als mannigfaltige Weisen der Bewegtheit‹ zu entwickeln. Wie sah dieses Wesen aus, von dem her die »immanente Transzendenz der geschichtlichen Wirklichkeit«[59] begründet werden konnte?

Marcuse zufolge war der Schlüsselbegriff für eine »Ontologie des Menschen«[60], die von einem Verständnis des Seins als geschichtlichem schrittweise zu den konkreten Bestimmungen der Wirklichkeit vordrang, jene allgemeine ›philosophische‹ Bestimmung der Arbeit, wie sie von Hegel entwickelt und von Marx zur »neuen Grundlegung der politischen Ökonomie«[61] übernommen worden sei. Arbeit in diesem umfassenden Verstande, so Marcuse, sei nicht identisch mit einer bestimmten empirischen Tätigkeit, sondern von »transzendierender Dimensionalität«[62], ein »Grundgeschehen des menschlichen Daseins«, ein das »ganze *Sein* des Menschen dauernd und ständig durchherrschendes Geschehen«, durch das der Mensch ›für sich‹ erst wird, was er ist, »die ›Form‹ seines Daseins, seines ›Bleibens‹ gewinnt und ineins die Welt zur ›seinigen‹ macht«.[63]

»Das Geschehen des menschlichen Lebens ist Praxis in dem ausgezeichneten Sinne, daß der Mensch sein Dasein selbst *tun* muß – derart, daß er es als Aufgabe zu ergreifen und zu erfüllen hat. Sein Geschehen ist ein dauerndes Geschehen-*Machen* . . . Der Mensch findet ständig eine Situation seiner selbst und seiner Welt vor, die nicht schon unmittelbar die seinige ist, so daß er sein Dasein einfach in dieser Unmittelbarkeit geschehen-lassen könnte; er muß jede Situation erst zur seinigen machen, indem er sie mit sich ›vermittelt‹.«[64]

Als Aneignung, Umgestaltung und beständiges Weitertreiben des Daseins in allen seinen Lebenssphären, als »dauernde und ständige Selbsterwirkung«[65], sei das menschliche Dasein ein fortwährender Prozeß der Vergegenständlichung und Entgegenständlichung, ein rastloses Geschehen, das jede zufällige Unmit-

telbarkeit überwinde und sich aus seinen ›Möglichkeiten‹ heraus zu einer höheren Situation forttreibe.[66] Nicht in einem Mangel an Gütern, in der äußeren Bedürftigkeit des Daseins, gründet Marcuse zufolge diese Struktur, sondern im metaphysischen Prinzip des Lebens selbst, das, als reine Zeitlichkeit[67], jede faktische Situation immer schon ›übersteigt‹ und demzufolge nie im Besitze seiner selbst und der Welt ausruhen kann.[68]

»Erster und letzter Sinn der Arbeit ist es, überhaupt das Sein des Daseins selbst zu ›erarbeiten‹, ihm sein Dasein in Dauer und Bestand zu ›verbürgen‹. Alle einzelnen Bedarfe gründen letztlich in diesem ursprünglichen und ständigen Bedarf des Daseins an sich selbst, an seiner vollen Selbsterwirkung in Dauer und Bestand. . . in der Wirklichkeit aller seiner Möglichkeiten.«[69]

Die hier skizzierten Bestimmungen der ›allgemeinen Grundcharaktere‹ der Arbeit lassen nun allerdings die Vergeblichkeit des Versuchs, auf ontologischer Basis die ›Zweidimensionalität‹ der Welt zu begründen, überdeutlich hervortreten. Was Marcuse als ›ontologische Struktur‹ pries – Arbeit überhaupt als ein Grundgeschehen des menschlichen Lebens, das über jede empirische Bestimmtheit immer schon hinaus sein sollte –, war kein ›Wesen‹, das in den je empirischen Arbeiten in bestimmten Formen in Erscheinung trat, sondern die höchst reale Gestalt der Arbeit im Kapitalismus, die im Prozeß der reellen Subsumtion alle ›konkreten‹ Momente verloren hatte und gleichsam an sich selbst auf eine abstrakt-allgemeine Struktur durchsichtig geworden war. Daß der Mensch in seinem Wesen toto genere durch Arbeit bestimmt wurde, daß überhaupt eine Ontologie ›der‹ Arbeit entstehen konnte, war nach Marx nur möglich vor dem Hintergrund der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die Arbeit als abstrakt-allgemeine Kategorie allererst hervorgebracht hatte:

»Arbeit«, so hieß es in der Einleitung zu den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie,* »scheint eine ganz einfache Kategorie. Auch die Vorstellung derselben in dieser Allgemeinheit – als Arbeit überhaupt – ist uralt. Dennoch, ökonomisch in dieser Einfachheit gefaßt, ist ›Arbeit‹ eine ebenso moderne Kategorie, wie die Verhältnisse, die diese einfache Abstraktion erzeugen . . . Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit

entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehen und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden, und hat aufgehört als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. Ein solcher Zustand ist am entwickeltsten in der modernsten Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaften – den Vereinigten Staaten. Hier also wird die Abstraktion der Kategorie ›Arbeit‹, ›Arbeit überhaupt‹, Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie, erst praktisch wahr.«[70]

Weit davon entfernt, als ›Existenzial‹ allen bestimmten Arten der Arbeit vorauszuliegen und kraft dieser Allgemeinheit den »Überschuß des Seins über das Dasein«[71] zu verbürgen, ist die Arbeit in der von Marcuse beschriebenen Gestalt nichts als die unbegriffene Widerspiegelung der Realität von Produktion in der kapitalistischen Gesellschaft, die überhaupt erst den Begriff von Produktion als ahistorischer Allgemeinheit geprägt hatte. Die von Marcuse dem ›Wesen‹ der Arbeit zugeschriebenen Eigenschaften – rastloses Geschehen, ständiges Umwälzen alles Fixen, Niemals-zur-Ruhe-kommen und Weitertreiben des Daseins zu sein –, dies war tatsächlich historisch existent, war integraler Bestandteil einer Produktionsformation, die die Arbeit von allen konkret-empirischen Momenten – den Arbeitsmitteln wie den Arbeitsgegenständen – getrennt und zum qualitätslosen, beliebig zwischen verschiedenen Produktionssphären austauschbaren variablen Kapital depotenziert hatte. Als ›Naturalform des Kapitals‹ (Bahr) war die Arbeit zu etwas gänzlich Abstraktem geworden, war »Nichtgegenständliches« in gegenständlicher Form, abstrakte, gegen jede besondere Bestimmtheit gleichgültige Arbeit, »sich auf sich beziehende Negativität«, »rein mechanische, daher gleichgültige, gegen ihre besondre Form indifferente Tätigkeit . . .; bloß *formelle* Tätigkeit, oder, was dasselbe ist, bloß *stoffliche,* Tätigkeit überhaupt, gleichgültig gegen die Form«.[72] Das ›Wesen‹ existierte – aber in ganz anderer Weise, als dies die Ontologie wahrhaben mochte: das Kapital als das Substanz gewordene Subjekt hatte sich die Arbeit einverleibt und damit jene

Differenz zwischen Ontischem und Ontologischem hinweggearbeitet, die, als nicht nur gedankliche, sondern seiende Differenz Marcuse zufolge der Angelpunkt für die Überwindung der Verdinglichung schlechthin war:

»Durch den Austausch mit dem Arbeiter hat sich das Kapital die Arbeit selbst angeeignet; sie ist eins seiner Momente geworden, die nun als befruchtende Lebendigkeit auf seine nur daseiende und daher tote Gegenständlichkeit wirkt. Das Kapital ist Geld (für sich gesetzter Tauschwert), aber nicht mehr Geld als in einer besondren Substanz und daher ausgeschlossen von den andren Substanzen der Tauschwerte neben ihnen existierend, sondern in allen Substanzen, den Tauschwerten jeder Form und Daseinsweise der vergegenständlichten Arbeit seine ideale Bestimmung erhaltend.«[73]

Liest man Marcuses Beschreibung der ontologischen Struktur der Arbeit vor dem Hintergrund dieser Bestimmungen, wie Marx sie für die Lohnarbeit im entwickelten Kapitalismus gegeben hat, so wird die ganze Ausweglosigkeit des ontologischen Versuchs eines Ausbruchs aus der Verdinglichung deutlich. Marcuses Absicht war es, die ›Verengung des Arbeitsbegriffs‹ auf die rein wirtschaftlich-technischen Funktionen, die Reduktion von Arbeit auf einen Produktionsfaktor neben anderen durch eine Reorganisation der begrifflichen Apparatur zu überwinden. Angesichts der entfremdeten Realität der Arbeit, so schien es ihm, war der Rekurs auf die philosophische Bedeutung des Arbeitsbegriffs als eines das »Sein des menschlichen Daseins selbst« umfassenden Begriffs[74] ein entscheidender Schritt in Richtung auf eine Theorie, die die Tatsachen als beschränkte Erscheinungsformen eines universalen ›Wesens‹ begriff, das im aristotelischen Sinne als ›potentia‹ zu fassen sei, als Inbegriff der an sich seienden, noch nicht verwirklichten Möglichkeiten, von dem her die erstarrte Realität aufgebrochen werden könne. Indem sie mit Hegel die »Vergegenständlichung (als) die eigentliche ›Schuld‹ des Lebens« ansah[75], sollte die Ontologie der Arbeit den Schein einer gegenständlichen, subjektfremden Welt zerstören und mit dem Aufweis der bewußtlosen Produktivität des historischen ›Lebens‹ noch einmal analog zum klassischen Idealismus die Autonomie

des die gegenständliche Welt als eigene Produktion durchschauenden und damit sich ihrer verselbständigten Macht entreißenden absoluten Subjekts sichern.

In Wahrheit jedoch leistete die Ontologie das genaue Gegenteil. Anstatt durch den Aufweis einer antagonistischen Spannung zwischen ›Konkret-Faktischem‹ und ›Wesenhaftem‹[76] den »immanent-revolutionären Charakter« der geschichtlichen Wirklichkeit[77] zu demonstrieren und damit das Kontinuum der Verdinglichung zu sprengen, dokumentierte Marcuses ›konkrete Philosophie‹ unfreiwillig die Unmöglichkeit, in der vollendeten Welt des Kapitals auch nur eines einzigen nicht-verdinglichten, nicht-abstraktifizierten Moments habhaft zu werden. Was Marcuse als das ›Allerkonkreteste‹ präsentierte, war das Allerabstrakteste, von kaum anderer Art als Husserls Wesenheiten oder Heideggers Sein. Als qualitätslose ›reine‹ Bewegtheit war die Arbeit in der von Marcuse beschriebenen Gestalt eben jenes ›Gespenst‹, zu dem sie der marxschen Analyse zufolge in der kapitalistischen Gesellschaft geworden war, die absolute Abstraktion, die ihren ganzen Reichtum außer sich, im Kapital hatte; und das ganze Geschäft der Ontologie bestand in nichts anderem, als jene beiden Pole des Kapitalverhältnisses – den gegenständlichen Reichtum und die ungegenständliche Armut – gegeneinander auszuspielen. War nach Marx die Existenz der Arbeit als ›Nicht-Wert‹, d. h. als »*nicht-vergegenständlichte,* sondern sich noch vergegenständlichende«[78] das Ergebnis eines historischen Scheidungsprozesses, in dessen Verlauf die Arbeit gewaltsam von ihren gegenständlichen Bedingungen – »diesen Momenten ihrer realen Wirklichkeit«[79] – getrennt worden war, so hypostasierte Marcuse dieses Produkt zu einer ontologischen Struktur und verstrickte sich in das hoffnungslose Unterfangen, der ›reinen‹, nichtempirischen Seite des Kapitalverhältnisses gegenüber dessen anderer, gegenständlicher, Priorität verschaffen zu wollen: ein Unternehmen, das jenes Verhältnis nicht nur nicht transzendierte, sondern durch die Hypostasierung der Abstraktion zur Seinsstruktur letztlich affirmierte.

Von hier aus werden jetzt die Unterschiede, aber auch die Ge-

meinsamkeiten deutlich, die Marcuses ›konkrete Philosophie‹ mit den klassischen Gestalten der Ursprungsphilosophie verbinden. Hatte diese noch, bis hin zu Hegel, ihr innerstes telos in der gewaltsamen Reduktion des Seienden auf ein letztes Prinzip gehabt, in dem immer schon alles enthalten sein sollte[80] – eine Konzeption, die auf philosophischer Ebene jene Bewegung wiederholte, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit das Geld an den konkreten Gebrauchswerten vollzog –, so kommt in der marcuse/heideggerschen Version der Ontologie das qualitativ Neue zum Ausdruck, daß die im Geld vergegenständlichte abstrakte Gesellschaftlichkeit, marxisch gesprochen, ›in ihren Grund zurückgegangen‹ war: die Abstraktion existierte nicht mehr als ausgeschlossenes Drittes gegenüber der empirischen Vielfalt, ›arbeitete‹ sich nicht mehr, wie noch der hegelsche ›Geist‹, durch diese hindurch, sondern hatte sie sich endgültig einverleibt, zum Moment ihrer selbst gemacht, so daß es der Synthesis nicht länger bedurfte: zur bloßen Vergegenständlichung des Abstrakt-Allgemeinen geworden, leisteten die Gegenstände jene Synthesis schon von sich aus, bedurften des gewaltsam-vermittelnden Zugriffs von außen nicht länger. Was anders war, war gleichgeschaltet, was sich nicht fügte, war eliminiert; und noch dort, wo es scheinbar Nicht-Erfaßtes, Nicht-identisch-Gemachtes gab, war dies doch kein Ding an sich mehr, kein exterritorialer ›Block‹ (Adorno), sondern auch in seinem vermeintlichen Anderssein vermittelt durch das universal gewordene Kapitalverhältnis. Was in der idealistischen Spekulation sich angekündigt hatte – die Totalisierung des ›Negativ-Allgemeinen‹ –, war Wirklichkeit geworden. Zwar konstatierte auch noch Marcuse, daß der Mensch »immer nur im Durchgang durch das Andere seiner selbst zu seinem eigenen Sein kommen kann«[81], doch lag in dieser Formulierung die Betonung unüberhörbar auf dem ›seiner selbst‹, nicht auf dem ›Anderen‹. Was der Mensch war, war – bei aller Beschwörung von ›Konkretion‹ und ›Geschichte‹ – im vorhinein ausgemacht, in einer essentiellen Struktur verankert, die den einzelnen, ›bloß faktischen‹ Existenzen vorgeordnet war, und die durch keine Aktion der Existenz einzuholen war. Was immer realge-

schichtlich in Erscheinung treten mochte, war ontologisch verankert: Phänomene wie Herrschaft und Knechtschaft, Vergegenständlichung und Verdinglichung, Arbeit und Revolution[82] waren Strukturen des ›Seins‹, Grundbedingungen einer Existenz, die sich permanent ›transzendierte‹ und doch stets bei sich selbst blieb – eine Pseudoradikalität, die, wie Krahl bemerkt hat, den subversiven Gestus der Revolutionäre adaptierte und doch als ideologische Verankerung des von ihr mythisch verewigten Bestehenden fungierte.[83]

»Alle geschichtlichen Situationen sind als faktische Verwirklichungen nur geschichtliche Abwandlungen solcher Grundstrukturen, die in jeder Lebensordnung auf verschiedene Weise realisiert werden. Die Weise der Realisierung menschlichen Miteinanderlebens in der kapitalistischen Gesellschaft z. B. ist eine ganz bestimmte Verwirklichung der Grundstrukturen menschlichen Miteinanderlebens überhaupt (!) – nicht etwa irgendwelcher formal-abstrakter, sondern höchst konkreter Grundstrukturen. Wahrheit und Falschheit würden dann in der Beziehung der faktischen Verwirklichungen zu solchen Grundstrukturen liegen: eine Lebensordnung wäre wahr, wenn sie sie erfüllt, falsch, wenn sie sie verdeckt oder verbiegt.«[84]

Für die Ontologie war die Geschichte zur Realisierung essentieller, aller wirklichen Geschichte vorausliegender Grundstrukturen verflüchtigt, die Existenz in die zirkuläre Bewegung des ›Werde der du bist‹ gebannt; aber was damit gegenüber der idealistischen Spekulation als Verlust an Erfahrung und auch an Reflexionsniveau erschien, war doch, wie das Vorangegangene deutlich machen sollte, zugleich auch deren Vollendung. Die Liquidation von Geschichte, die Reduktion des Subjekts auf ein bloßes Vollzugsorgan seiner immer schon a priori feststehenden Essenz, auf die hin es unmittelbar durchsichtig sein sollte, war kein ›Fehler‹, lag nicht in der ›Willkür‹ des ontologischen Ansatzes begründet, sondern ratifizierte, was von Anfang an in der Konsequenz der idealistischen Denkbewegung gelegen hatte. Die Unterwerfung alles und jeglichen Seienden unter ein absolutes Subjekt, das in seinem Anderen zugleich bei sich selbst sein sollte, hatte an ihrem Ende nicht nur das Objekt jeglicher Be-

stimmung enteignet, sondern auch das Subjekt entsubjektiviert: was immer noch als konstitutives Prinzip, als Subjekt von Tathandlungen in der Ontologie herumspukte, war nur noch ein Schatten seiner selbst, ein »subjektloses Subjekt«, gleichsam das »geköpfte absolute Ich Fichtes«[85], das, der Differenz zu Anderem beraubt, auf die bloße Tautologie des a = a geschrumpft war. Übriggeblieben vom weitausgreifenden, nach »Sättigung seiner gewaltigen, an sich selbst so unbestimmten Unruhe« strebenden Geistes des aufsteigenden Bürgertums[86] war am Ende schließlich das bloße Moment der Unruhe, die verzweifelte Angst des Subjekts, seine Identität zu verlieren, die es doch nur noch in der zwanghaften Bestätigung seiner ›Eigentlichkeit‹ bewahrte. Um ›ganz‹ sein zu können, sollte das Subjekt in sich zurückgehen, sich seines ›Wesens‹ vergewissern – aber jenes ›Wesen‹ bestand nicht länger in der produktiven Aneignung der Welt, der Bildung des Selbst durch Arbeit, sondern im stammelnden Hinweis auf die ›ungeheure Konkretion‹ ursprünglicher Strukturen, deren Erkenntnis blitzartig die Nacht der Entfremdung erhellen und den Raum einer Geschichte eröffnen sollte, die doch in Wahrheit, wie Marcuses Ontologie wider Willen eingestand, längst in eine Kreisbewegung gemündet war.

3. *Die ›Rebellion der Vernunft‹*

1932 erschien im zweiten Heft der von Max Horkheimer herausgegebenen *Zeitschrift für Sozialforschung* eine Rezension, in der sich Adorno mit der im gleichen Jahr veröffentlichten Arbeit Marcuses über *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* auseinandersetzte. Adorno, der in einer kurz zuvor erschienenen Studie über Kierkegaard die ›mythischen Gehalte‹ der Existenzphilosophie herausgearbeitet und einer scharfen Kritik unterzogen hatte[1], sah in Marcuses Hegel-Buch einen vielversprechenden Ansatz, von der ›Seinsfrage‹ zum Seienden, von der Fundamentalontologie zur Geschichtsphilosophie und von der

›Geschichtlichkeit‹ zur Geschichte vorzudringen. Obwohl ihm Marcuse noch in vieler Hinsicht der Existenzialontologie verpflichtet zu sein schien, glaubte Adorno, daß die Betonung der zentralen Bedeutung des ›In-der-Welt-Seins‹ und des materialen Bestands der Geschichte, wie sie für ›Hegels Ontologie‹ charakteristisch war, den Autor mit Notwendigkeit von der Hypostasierung formal-abstrakter Strukturen zu einer Offenheit gegenüber der realen Geschichte führen würde, die schließlich den engen Rahmen der Fundamentalontologie sprengen mußte.[2]

Adornos Rezension erschien zu einem Zeitpunkt, da Marcuse den formellen Bruch mit der Fundamentalontologie bereits vollzogen hatte. Ursprünglich konzipiert als Habilitationsschrift, war *Hegels Ontologie* von Marcuse vorzeitig veröffentlicht worden, als ihm klar zu werden begann, daß er angesichts der wachsenden theoretischen und politischen Differenzen mit Heidegger nicht damit rechnen konnte, in Freiburg habilitieren zu können. Enttäuscht über das politische Verhalten seines philosophischen Mentors, der sich nur wenig später offen für den Nationalsozialismus aussprach[3], ohne Aussicht auf die Möglichkeit einer akademischen Karriere im Rahmen der Freiburger Philosophie, verließ Marcuse den Ort, an dem er die letzten Jahre verbracht hatte, und wandte sich, vermittelt über Husserl und Riezeler, den damaligen Kurator der Frankfurter Universität, an das ›Institut für Sozialforschung‹, das seit kurzem unter der Leitung Horkheimers stand.[4]

Vielen späteren Interpreten, aber auch nicht zuletzt Marcuse selbst schienen es in erster Linie die politischen Unterschiede zwischen dem immer mehr nach rechts tendierenden philosophischen Lehrer und dem marxistisch orientierten Schüler zu sein[5], die den endgültigen Bruch zwischen beiden herbeigeführt hatten. Ungeachtet dieser sicherlich fundamentalen Differenzen jedoch war Marcuses Bruch mit der Existenzialontologie ein ›Bruch‹ besonderer Art und die politische Auseinandersetzung gleichsam nur die Oberfläche einer viel tiefer liegenden theoretischen Differenz, über die sich Heidegger wahrscheinlich sehr viel eher im klaren war als Marcuse. Trotz aller öffentlich bekundeten Loyali-

tät gegenüber Heidegger – noch das Hegel-Buch war, wenn auch in längst nicht mehr so überschwenglichen Worten, dem Freiburger Philosophen gewidmet[6] – war doch die Zugehörigkeit Marcuses zur fundamentalontologischen Richtung hauptsächlich über terminologische Anleihen vermittelt, und es waren daher wohl nicht nur politische Motive, die Heidegger zu äußerster Zurückhaltung gegenüber den Auffassungen seines aktivistischen Schülers veranlaßten. Marcuses Theorie der Geschichtlichkeit zielte in ihrer eigentümlichen und mitunter recht eklektischen Verbindung von Aristoteles und Marx, Hegel und Heidegger auf eine ontologisch und anthropologisch ergänzte Metaphysik der Subjektivität, die sich in allen wesentlichen Momenten auf eben jene metaphysische Tradition berief, die Heidegger geradezu als der Ursprung der modernen Entfremdung galt: war es doch gerade der ›Aufstand des Subjekts‹, die Verabsolutierung des technisch-instrumentellen Denkens, die der Fundamentalontologie zufolge dazu geführt hatte, daß das Sein nur noch als ›Anwesenheit‹, als absolut Verfügbares gedacht und eben damit verfehlt wurde; und es war klar, daß von diesem Ansatz her eine Philosophie, die sich, wie diejenige Marcuses, blind jener Tradition überantwortete und die Selbstmächtigkeit und Entscheidungsfreiheit des Individuums propagierte, nur dazu angetan war, das Denken vollends in die ›Irre‹ der ›Seinsvergessenheit‹ zu führen.

Solche fundamentalen Differenzen waren Marcuse in seinem anfänglichen Enthusiasmus für die vermeintliche ›Konkretheit‹ der Existenzialontologie zunächst allerdings gänzlich verborgen geblieben. Hatte er schon in seinem ersten Versuch, Heidegger und Marx in einer ›konkreten Philosophie‹ zu versöhnen, verständnislos vor der Weigerung Heideggers gestanden, die ›radikale Tat‹ anders denn als eine Angelegenheit des einsamen, in seinen Tod vorlaufenden Daseins zu interpretieren[7], so erschien ihm jetzt die politische Abstinenz Heideggers bzw. dessen bald darauf erfolgendes Engagement für den Nationalsozialismus geradezu als Verrat an dem fortschrittlichen Gehalt einer Philosophie, die doch – wie er meinte – als erste Philosophie nach Marx gegenüber dem abstrakten ›ego cogito‹ des Idealismus die »volle Konkretion

des geschichtlichen Subjekts« wiedergewonnen hatte.[8] Die Wahrheit der Existenzphilosophie: dies war für Marcuse von Anfang an der moralische Rigorismus einer Ethik, die den Menschen aus der Gleichgültigkeit und Stumpfheit des alltäglichen Daseins, der Dominanz des bürgerlichen Materialismus zu befreien und wieder zu sich selbst zurückzuführen vermochte, die die fremd und übermächtig gewordene Objektivität ›verlebendigte‹ und mit neuem Sinn erfüllte, und die auf diese Weise jenes souveräne Subjekt verwirklichte, dessen Aktivität der Idealismus auf das bloße Denken hatte beschränken wollen. Angesichts dieser ›an sich‹ progressiven Intention der Existenzphilosophie, an der Marcuse noch in seinen ersten Aufsätzen in der *Zeitschrift für Sozialforschung* festhielt, konnte der alsbald deutlich werdende reaktionäre Zug derselben nur durch einen ›Verrat‹, durch Akkomodation ihrer Vertreter ans Bestehende erklärt werden, was Marcuse denn auch mit einer die persönliche Enttäuschung kaum verhehlenden Bitterkeit hervorhob:

»Der Existenzialismus«, so notierte er in seiner ersten Arbeit in der *Zeitschrift*, »bricht zusammen in dem Augenblick, da sich seine politische Theorie verwirklicht. Der total-autoritäre Staat, den er herbeigesehnt hat, straft alle seine Wahrheiten Lügen. Der Existenzialismus begleitet seinen Zusammenbruch mit einer in der Geistesgeschichte einzig dastehenden Selbsterniedrigung; er führt seine eigene Geschichte als Satyrspiel zu Ende. Er begann philosophisch als eine große Auseinandersetzung mit dem abendländischen Rationalismus und Idealismus, um dessen Gedankengut wieder in die geschichtliche Konkretion der Einzelexistenz hineinzuretten. Und er endet philosophisch mit der radikalen Verleugnung seines eigenen Ursprungs; der Kampf gegen die Vernunft treibt ihn den herrschenden Gewalten blind in die Arme. In ihrem Dienst und Schutz wird er nun zum Verräter an jener großen Philosophie, die er einst als den Gipfel des abendländischen Denkens gefeiert hatte.«[9]

Die »fruchtbaren Entdeckungen der existenzialen Analytik«[10], so lautete Marcuses Anklage gegen die Fundamentalontologie, seien durch den ›existenziellen Opportunismus‹ ihrer Protagonisten verfälscht worden.[11] Der politische Existenzialismus, wie er in den Arbeiten Carl Schmitts und Otto Koellreutters, aber auch in den Reden seines einstigen Lehrers Heidegger zum Ausdruck

komme, sei ein einziges Dokument des ›Verrats‹: anstatt, wie es der eigentlichen Bewegung des Gedankens angemessen gewesen wäre, die existenzielle Analytik im Rahmen einer durch die Vernunft geleiteten Philosophie zu interpretieren, habe der Existenzialismus mit der Konkretisierung seiner Begriffe eben dort aufgehört, wo die »eigentliche gefährliche Problematik« begönne[12]; und Marcuse wurde nicht müde, dieses ›Stehenbleiben‹, die Inkonsequenz der Existenzphilosophie in immer neuen Wendungen zu kritisieren:

»Die Philosophie hat es aus guten Gründen vermieden, sich die geschichtliche Situation des von ihr angesprochenen Subjekts auf ihre materiale Faktizität hin näher anzusehen . . . Die Philosophie fragte nicht weiter nach der Art des Erbes, nach der Seinsweise des Volkes, nach den wirklichen Mächten und Kräften, die die Geschichte *sind*. So begab sie sich jeder Möglichkeit, die Faktizität geschichtlicher Situationen begreifen und gegeneinander entscheidend abheben zu können.«[13]

Vor dem Hintergrund dieser Formulierungen erscheint Marcuses Abkehr von der Fundamentalontologie weniger als ein abrupter Bruch denn als langsame Anpassung des terminologischen Überbaus an eine philosophische Basis, die in entscheidenden Punkten dem ethischen Rigorismus des frühen bürgerlichen Denkens weit näher stand als dessen zynisch-affirmativ gewordener Spätphase: Marcuse bewegte sich längst schon auf dem Terrain des klassischen Idealismus, er wußte es nur noch nicht. Bei allem exzessiven Gebrauch irrationalistischer und voluntaristischer Termini wie ›Entscheidung‹, ›Entschlossenheit‹ oder ›radikale Tat‹, die den frühen Marcuse als einen Verfechter der ›action directe‹ erscheinen lassen[14], war dieser doch zu tief in der Tradition des europäischen Rationalismus verwurzelt, als daß es ihm um eine blinde Apologie der ›Tat‹ als solcher, der reinen Form ungeachtet ihres Inhalts hätte gehen können.[15] Anders als Schmitt oder Heidegger, deren Denken immer wieder um die unerklärliche Faktizität der Entscheidung schlechthin kreiste, hatte Marcuse schon in seinen ersten, noch der Ontologie verpflichteten Arbeiten keinen Zweifel daran gelassen, daß es ihm um die Herausarbeitung von Normen ging, nach denen sich das Handeln zu richten hatte

und die dem Handeln allererst Sinn geben konnten; und es war diese, von Anfang an vorhandene Intention auf eine ›praktische Philosophie‹, die jetzt, angesichts der offen zutage tretenden politischen Konsequenzen der Existenzphilosophie, in Marcuses Denken immer deutlicher hervortrat.

Freilich nur in einem langsamen Erosionsprozeß, in dessen Verlauf die existenzphilosophischen Elemente erst nach und nach in den Hintergrund traten. Unmerklich wandelte sich dabei die Strategie der Kritik: wußte sich Marcuse noch im Liberalismus-Aufsatz gegenüber dem profaschistischen Engagement Heideggers nur mit der Akkomodationsthese zu behelfen – ein Argument, das die Funktion hatte, die ›wahre‹ Existenzphilosophie vor ihren ›opportunistischen Verfälschungen‹ zu retten –, so ging er bald dazu über, zwischen frühbürgerlichem und spätbürgerlichem Denken eine scharfe Trennungslinie zu ziehen und die Ontologie insgesamt dem letzteren zuzuschlagen. Bereits im Liberalismus-Aufsatz wird diese Strategie in der Konfrontation von ›kritischem Idealismus‹ und ›existenziellem Opportunismus‹ deutlich, die den Schlußteil des Aufsatzes beherrscht. Unüberbrückbar, so meint Marcuse hier, sei der Abgrund, der die Philosophie Kants und Hegels von derjenigen Heideggers trenne[16] – ein Abgrund, der durch die prinzipielle Differenz zwischen Rationalismus und Irrationalismus bestimmt sei. Rationalistisch ist nach Marcuse eine Theorie,

»die die von ihr geforderte Praxis unter die Idee der autonomen Ratio stellt, d. h. des menschlichen Vermögens, durch begriffliches Denken das Wahre, Gute und Richtige zu erfassen. Vor dem maßgebenden Richterspruch der Ratio hat sich jedes Tun, jede Zielsetzung innerhalb der Gesellschaft, aber auch die gesellschaftliche Organisation insgesamt auszuweisen . . .«[17]

Der Irrationalismus dagegen, dem sich auch die Existenzphilosophie gebeugt habe, negiere jenen Anspruch der Vernunft, das ›Ganze‹ zu gestalten, indem er die Vernunft selbst irrationalen Gegebenheiten (Volk, Natur, existenzielle Sachverhalte etc.) unterordne. Es sei dieser grundsätzliche Unterschied zwischen einer wesentlich rationalistischen Theorie, wie sie durch den philoso-

phischen Idealismus verkörpert werde, und einer antirationalistischen Theorie, der die Differenz zwischen dem frühbürgerlichen Denken und einem Denken unüberbrückbar mache, das in seiner Betonung irrationaler Faktizitäten ›eigentlich‹ schon gar nicht mehr bürgerlich sei, da es ihm nur noch um Herrschaft schlechthin, nicht mehr um Wahrheit gehe:

»Das Bürgertum als herrschende Klasse konnte kaum noch Interesse an der Theorie mehr haben, mit der es als aufsteigende Klasse verbunden war, und die in schreiendem Widerspruch zur Gegenwart stand. So kommt es dazu, daß die eigentliche bürgerliche Theorie der Gesellschaft nur vor der wirklichen Herrschaft des Bürgertums liegt, und daß die Theorie des herrschenden Bürgertums nicht mehr die bürgerliche Theorie ist.«[18]

Eine solche idealtypische Gegenüberstellung von rationalistischer und antirationalistischer Denkweise beherrscht die meisten im Rahmen des ›Instituts für Sozialforschung‹ entstandenen Arbeiten Marcuses. Angesichts der wachsenden faschistischen Barbarei und der immer bedrohlicher werdenden Gefahr einer Ausweitung der totalitären Ordnung erschien Marcuse, ähnlich wie vielen anderen Mitgliedern des Instituts, die traditionelle idealistische Kultur immer mehr als ein »Reich der Wahrheit, das der Autorität der bestehenden Ordnung und der herrschenden Mächte nicht unterworfen war«[19], und das in seiner Insistenz auf der Autonomie der Vernunft mit dem gegenwärtigen System unvereinbar war, ja geradezu dessen Gegenbild schlechthin darstellte. Die brutale Unterdrückung des Individuums in der totalitären Gesellschaft, die Diffamierung von Vernunft und Reflexion durch die nationalistischen und völkischen Ideologien schien einen Rekurs auf jene Tradition unabweisbar zu machen, in der das Bürgertum vermeintlich über sich selbst hinausgewachsen war und Werte entwickelt hatte, die in der von ihm selbst etablierten Ordnung nicht aufgingen – Werte überdies, deren Vernachlässigung auch die oppositionellen Kräfte im Kampf gegen den Faschismus geschwächt hatte. Sollte die gegenwärtige Barbarei überwunden werden, so lag es an der Philosophie, das ›Erbe‹ der großen Tradition zu retten und zu reaktualisieren: »Die kritische

Theorie hat es in bisher nicht gekanntem Maße mit der Vergangenheit zu tun, gerade sofern es ihr um die Zukunft geht.«[20]
Auf den ersten Blick scheint dieser positive Rekurs auf die bessere, ›eigentlich bürgerliche‹ Tradition in Widerspruch zu einer anderen Argumentationslinie Marcuses (wie der Kritischen Theorie überhaupt) zu stehen, die gerade die Kontinuität zwischen rationalistischer und antirationalistischer, liberaler und totalitärer Theorie behauptet.[21] Entgegen seiner Betonung eines ›unüberbrückbaren Abgrundes‹ zwischen Kant und Heidegger spricht Marcuse im Liberalismus-Aufsatz von der »innere(n) Verwandtschaft zwischen der liberalistischen Gesellschaftstheorie und der scheinbar so antiliberalen totalitären Staatstheorie«.[22] Bei allen nicht zu übersehenden Differenzen sei es doch unzulässig, beide Theorien gegeneinander abzuschotten: ». . . im liberalistischen Rationalismus sind schon jene Tendenzen präformiert, die dann später, mit der Wendung vom industriellen zum monopolistischen Kapitalismus, irrationalistischen Charakter annehmen.«[23]
Schon in den ersten Formen des bürgerlichen Denkens seien jene Elemente enthalten gewesen, die am Ende der bürgerlichen Gesellschaft in die autoritäre Ideologie umgeschlagen seien: die Rückinterpretation der Gesellschaft auf die Natur, die Restriktion des Freiheitsbegriffs, die Vorbereitung autoritärer Dispositionen, die schließlich in die blinde Unterwerfung des Individuums unter nicht länger rational legitimierte Autoritäten mündete: »Das Schicksal der bürgerlichen Gesellschaft kündet sich an in ihrer Philosophie.«[24]
Marcuse war bemüht, diese These an der Entwicklung des bürgerlichen Denkens seit Luther und Calvin nachzuweisen. Die Geschichte dieses Denkens erschien ihm, analog zur Rationalisierungstheorie Max Webers, als ein Prozeß fortschreitender Formalisierung und Abstraktifizierung einstmals materialer Gehalte, in die die Bedürfnisse und Zielsetzungen konkreter geschichtlicher Individuen eingegangen seien, die dann aber, unter dem Druck von Herrschaftsinteressen, immer mehr zu formal-abstrakten Prinzipien herabgesetzt und »abgeschwächt« worden seien.[25] War die ursprüngliche Grundtendenz der rationali-

stisch/idealistischen Philosophie eine wesentlich kritische, die auch in ihrer »abgedrängten Gestalt« noch als Ansporn zur Veränderung wirkte[26], so war es Marcuse zufolge kennzeichnend für das bürgerliche Denken, daß jener kritische Impuls alsbald »vereitelt« und von einer »versöhnlerische(n) Tendenz« überlagert wurde[27]: jene Gruppen, die gegen die Herrschaft partikularer Interessen im Namen übergreifender, für allgemeingültig erachteter Wahrheiten protestiert hatten, waren nach der Eroberung der Macht nur zu bereit, ihre eigenen Prinzipien zu relativieren, zu privatisieren und damit ihrer Sprengkraft zu berauben:

»Die aufsteigenden bürgerlichen Gruppen hatten ihre Forderung nach einer neuen gesellschaftlichen Freiheit durch die allgemeine Menschenvernunft begründet . . . Aber die Vernunft und die Freiheit reichten nicht weiter als das Interesse eben jener Gruppen, das mehr und mehr zu dem Interesse des größten Teils der Menschen in Gegensatz trat . . . Hatten zur Zeit des kämpferischen Aufstiegs der neuen Gesellschaft alle diese Ideen einen fortschrittlichen, über die erreichte Organisation des Daseins hinausweisenden Charakter, so treten sie in steigendem Maße mit der sich stabilisierenden Herrschaft des Bürgertums in den Dienst der Niederhaltung unzufriedener Massen und der bloßen rechtfertigenden Selbsterhebung: sie verdecken die leibliche und psychische Verkümmerung des Individuums.«[28]

Schon aus dieser Konstruktion wird nun allerdings deutlich, daß es sich bei den beiden skizzierten Argumentationslinien keineswegs um einander ausschließende Positionen handelt. Im Anschluß an Horkheimers ideologiekritische Analysen, die den Zusammenhang von ›allgemein-menschlichen‹ und ›klassenmäßigen‹ Motiven in der bürgerlichen Philosophie untersuchten[29], ging nämlich auch Marcuse von der These aus, daß der Umschlag von Rationalismus in Irrationalismus nicht auf das rationalistische Denken als solches zurückzuführen war, sondern sich vielmehr der inkonsequenten Durchführung, der Einschränkung des Rationalismus durch äußerliche Motive verdankte. Die Geschichte der rationalistischen Philosophie, so glaubte Marcuse, war die Geschichte eines Denkens, dem es stets um die Herstellung einer wirklichen, das Besondere als versöhntes in sich auf-

nehmenden Allgemeinheit gegangen war. Die materielle Welt sollte entsprechend den in der Erkenntnis der ›Ideen‹ – des ›Wahren, Schönen und Guten‹ – gewonnenen Einsichten verändert und verbessert, der Materialismus der Alltagswelt durch den Willen zur vernünftigen Existenz sublimiert werden.[30] Als eine solche Theorie, die die schlechte Faktizität nach Maßgabe des ›Logos‹ als des Inbegriffs der noch nicht verwirklichten Möglichkeiten des Seienden zu gestalten bestrebt war[31], war die rationalistische bzw. idealistische Philosophie – Marcuse gebraucht beide Begriffe synonym – mehr als eine bloße Ideologie, die sich bruchlos auf die Interessen bestimmter Klassen reduzieren ließ: sie war ein ›Hort‹, in dem jene Wahrheiten aufbewahrt waren, die in der Geschichte der Menschheit noch nicht verwirklicht waren und gerade durch ihren Anspruch auf Allgemeinheit über die bestehende Ordnung hinauswiesen:

»Daß der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, daß dieses Wesen Freiheit fordert, daß Glückseligkeit sein höchstes Gut ist: all das sind Allgemeinheiten, die eben durch ihre Allgemeinheit eine vorwärtstreibende Kraft haben. Die Allgemeinheit gibt ihnen einen beinahe umstürzlerischen Anspruch: nicht nur dieser oder jener, sondern alle sollen vernünftig, frei, glücklich sein . . . Vernunft, Geist, Moralität, Erkenntnis, Glückseligkeit sind nicht nur Kategorien bürgerlicher Philosophie, sondern Angelegenheiten der Menschheit. Als solche sind sie zu bewahren, ja neu zu gewinnen.«[32]

In der Auseinandersetzung mit der Natur, so lautete Marcuses These, hatte das bürgerliche Denken eine Form der Rationalität entwickelt, die sich über die bloße Empirie erhob und damit die Befreiung des Menschen aus der Heteronomie ermöglichte. Die Emanzipation des Individuums, die Zurückdrängung irrationaler Gewaltverhältnisse, die Entstehung einer überschaubaren Rechtsordnung und die Rationalisierung der materiellen Produktion waren progressive Errungenschaften, die auf eine vernünftige Gestaltung des gesamten gesellschaftlichen Lebensprozesses abzielten – doch gerade hier stieß nun nach Marcuse der Rationalismus auf Schranken, die seine weitere Entfaltung verhinderten. Unter den Bedingungen des Privateigentums an Produktionsmit-

teln mußte sich die Rationalisierung auf die einzelnen Wirtschaftseinheiten beschränken, ohne das Ganze selbst zum Gegenstand einer umfassenden Planung machen zu können. Damit war das Allgemeinwohl der Zufälligkeit preisgegeben:

»Durch diese *Privatisierung der Ratio* wird der vernunftgemäße Aufbau der Gesellschaft um sein zielgebendes Ende gebracht . . . Gerade die rationale Bestimmung und Bedingung jener ›Allgemeinheit‹, bei der schließlich das ›Glück‹ des Einzelnen aufgehoben sein soll, fehlt. Insofern (und nur insofern) wirft man dem Liberalismus mit Recht vor, daß seine Rede von der Allgemeinheit, der Menschheit usw., in puren Abstraktionen stecken bleibt.«[33]

Obwohl doch ›an sich‹ die Elemente eines ›wahren Rationalismus‹ enthaltend[34], war der liberalistische Rationalismus gewissermaßen nur ein ›halbierter Rationalismus‹ (Habermas). Anstatt die Wirklichkeit nach den von ihm aufgewiesenen allgemeinen Ideen zu gestalten und der Vernunft zur Realität zu verhelfen, kapitulierte die bürgerliche Philosophie – und mit ihr das gesamte bürgerliche Denken – auf dem Gipfel ihrer Entfaltung und gab ihren eigenen Kategorien eine ideologische Wendung. Zwar gab sie ihren zentralen Gedanken: die Herstellung einer alle Individuen einigenden Allgemeinheit, einer ›weltbürgerlichen Gesellschaft‹, in der alle Unterdrückung beseitigt sein sollte, nicht auf[35]; sie entzog sich jedoch den aus diesem Gedanken resultierenden praktischen Konsequenzen, indem sie ihre Postulate aufs bloße Denken beschränkte:

»Die ›gebildeten‹ Klassen hielten sich von praktischen Angelegenheiten fern. Indem sie sich so um die Möglichkeit brachten, ihre Vernunft auf die Umgestaltung der Gesellschaft anzuwenden, erschöpften sie sich in einem Reich der Wissenschaft, Kunst, Philosophie und Religion. Dieses Reich wurde für sie die ›wahre Wirklichkeit‹, die über das Armselige der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse hinausging . . .Kultur war daher als wesentlich idealistische mehr mit der *Idee* der Dinge als mit ihnen selbst beschäftigt. Sie stellte die Freiheit des *Denkens* der Freiheit des *Handelns* voran, die Sittlichkeit der praktischen Gerechtigkeit, das innere Leben dem gesellschaftlichen Leben des Menschen.«[36]

Marcuse unterzog diesen »Verrat der saturierten Schichten an ih-

ren eigenen Idealen«[37] einer scharfen Kritik. Die Abdrängung der Vernunft in ein Reich des reinen Geistes, jenseits der materiellen Produktion, galt ihm als Kapitulation vor den gegebenen Machtverhältnissen, die auf diese Weise der Kritik entzogen wurden. Als ›Sphäre des schönen Scheins‹ diente die ›affirmative Kultur‹ dazu, die Individuen mit einer Welt auszusöhnen, die nicht die ihre war, sondern die des Kapitals. Die ›affirmative Kultur‹ war Lüge und Ideologie, und als solche mußte sie um der wahren Befreiung des Menschen willen aufgehoben werden.[38]
Ungeachtet dieser treffenden Beobachtungen über die ideologischen Funktionen der bürgerlichen Kultur, war Marcuse jedoch auf Grund seiner prinzipiell positiven Haltung gegenüber dem bürgerlichen ›Erbe‹ nicht imstande, diese Kritik wirklich durchzuhalten. Ganz ähnlich, wie er den Rationalismus als eine Denkbewegung begriff, deren Träger die einzelnen Klassen nur insoweit waren, als sie die gesamte Menschheit verkörperten, galt ihm auch die bürgerliche Kultur als ein Produkt, in das – wenn auch in ›falscher Form‹ – die Sehnsüchte und Bedürfnisse der Menschen unmittelbar eingegangen waren, und das auf Grund dieses ›allgemein-menschlichen‹ Charakters über die bürgerliche Gesellschaft hinauswies.[39] Wie sehr auch der bürgerliche Wille zur Macht die an sich progressiven und rationalen Denkgebilde von Wissenschaft und Denken überhaupt verstümmelt hatte, war doch mit der Kunst ein einziger Bereich geblieben, in dem gleichsam eine private Durchbrechung der herrschenden Entfremdung möglich war: »Nur in der Kunst hat die bürgerliche Gesellschaft die Verwirklichung ihrer eigenen Ideale geduldet und sie als allgemeine Forderung ernst genommen.«[40] Indem sie die über die materielle Reproduktion des Daseins hinausgehenden Bedürfnisse der Menschen artikulierte und ihnen damit ihr Recht gab, entlastete die Kultur zwar die gegebene Realität von der Verantwortung um die ›Bestimmung des Menschen‹; gleichzeitig aber, und dies war für Marcuse entscheidend, hielt sie ihr auch das Bild einer besseren Ordnung vor:

»Es ist ein Stück irdischer Seligkeit in den Werken der großen bürgerlichen Kunst, auch wenn sie den Himmel malen. Das Individuum genießt

die Schönheit, Güte, den Glanz und den Frieden, die sieghafte Freude; ja, es genießt den Schmerz und das Leid, das Grausame und das Verbrechen. Es erlebt eine Befreiung. Und es versteht und findet Verständnis, Antwort auf seine Triebe und Forderungen. Eine private Durchbrechung der Verdinglichung findet statt . . . Die Welt erscheint wieder als das, was sie *hinter der Warenform* ist: eine Landschaft ist wirklich eine Landschaft, ein Mensch wirklich ein Mensch und ein Ding wirklich ein Ding.«[41]

Diese Ausführungen zeigen, daß es Marcuse, ungeachtet des bisweilen ›kulturrevolutionären‹ Untertons seiner Argumentation, keineswegs um eine radikale Aufhebung der Kultur im Sinne etwa des futuristischen Manifests ging. Was aufgehoben werden sollte, war die affirmative *Form* dieser Kultur, ihre die gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten kompensierenden und damit Herrschaft stabilisierenden Funktionen, nicht aber Kultur als solche. Kultur war auch und gerade als bürgerliche ein »Vorbote möglicher Wahrheit«[42], und es kam darauf an, diese Wahrheit nicht leichtfertig zu zerstören, sondern zu verwirklichen: es galt, die bislang auf einen kleinen Bereich beschränkten Werte von Schönheit, Wahrheit und Gerechtigkeit zu Gestaltungsprinzipien der gesamten Gesellschaft zu erheben – nicht im Sinne jener ›gigantischen Volksbildungsanstalt‹, in die Marcuse zufolge die sozialdemokratische Kulturpolitik die Gesellschaft zu verwandeln bestrebt war, wohl aber im Sinne einer positiven Utopie, die die Trennung von Kultur und Gesellschaft beseitigen würde[43]; die ›ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts‹, die schon der Aktivismus von 1918 propagiert hatte, stand für Marcuse immer noch auf der Tagesordnung.

Damit gewinnt das von Marcuse entworfene Bild des Verhältnisses von Tradition und Revolution schärfere Konturen. Anders als etwa Adorno, dessen Arbeiten sehr viel radikaler die von Anfang an im bürgerlichen Denken enthaltenen Zerfallsmomente thematisierten[44], ging Marcuse von einem relativ ungebrochenen Verhältnis zur bürgerlichen Tradition aus: stellvertretend für die gesamte Menschheit, so schien es ihm, hatten die ›gebildeten‹ Klassen mit der idealistischen Kultur und Philosophie die Prinzipien einer gesellschaftlichen Organisationsform entwickelt, die

nicht länger von Ausbeutung und Unterdrückung, sondern einzig von der universalen Vernunft beherrscht werden sollte. Gleichzeitig aber hatten sie – zum einen aus Gründen opportunistischer Anpassung ans Bestehende, zum andern aber auch, wie Marcuse bisweilen bemerkt, auf Grund des geringen Entwicklungsgrades des gesellschaftlichen Reichtums – diese materialen Prinzipien formalisiert und in das Reich des bloßen Denkens abgeschoben. Die Sünde des Idealismus in der bürgerlichen Epoche war mithin seine Beschränkung aufs Ideelle, sein Verzicht auf die Verwirklichung des Ideals: der bürgerliche Idealismus war der sich selbst untreu gewordene Idealismus, die mit sich selbst in Widerstreit stehende Idee – und dies war Marcuse zufolge ein Widerspruch, der mit Notwendigkeit zur Explosion drängte. Indem das Bürgertum alle Bereiche des gesellschaftlichen Daseins einer umfassenden Rationalisierung unterwarf, diese Rationalisierung jedoch an einer bestimmten Stelle – der Gestaltung des gesamtgesellschaftlichen Lebensprozesses – sistierte und damit der Herrschaft partikularer Interessen übereignete, spitzte es den Widerspruch zwischen allgemeinem Inhalt und besonderer Form in einer solchen Weise zu, daß der Gesellschaft nur noch die Wahl blieb, entweder die Vernunft aus ihren bürgerlichen ›Fesseln‹ zu befreien oder in Barbarei zu versinken: der Idealismus mußte wieder zu sich selbst finden, wenn überhaupt die Menschheit noch eine Zukunft haben sollte.

Wer aber sollte das Subjekt dieser Befreiung sein? Das Bürgertum, so haben wir gesehen, hatte nach Marcuses Auffassung seine Ideale verraten und in eine ideologische Legitimation seiner Herrschaft verwandelt; es konnte daher nicht länger beanspruchen, jene ›universale Klasse‹ zu sein, deren Emanzipation zugleich die der ganzen Menschheit bedeuten würde. Nur eine Klasse, die gegenüber der scheinhaften Allgemeinheit der bürgerlichen Ideologie (die in Wahrheit eine »›private‹ Allgemeinheit« war[45]) die ›wirkliche Allgemeinheit‹ vertrat, die ›wirklichere Wirklichkeit‹ ›hinter‹ der Warenform, konnte in der Lage sein, den wahren Rationalismus aus den bürgerlichen Schranken zu befreien und seiner Vollendung entgegenzuführen – und dies

vermochte, wie schon Marx gezeigt hatte, unter bürgerlichen Produktionsbedingungen nur eine einzige Klasse: das Proletariat. In der entfalteten kapitalistischen Gesellschaft – dies das Resultat von Marcuses Überlegungen – war daher der konsequente Idealismus nur in jener Gestalt durchzuführen, die er in der Theorie jener neuen ›classe universale‹ (Gramsci) angenommen hatte: als historischer Materialismus. Der Materialismus sollte als Vehikel für die Verwirklichung des Idealismus dienen.

Marcuse führte diesen Gedanken in seiner Analyse der Beziehung von Marx und Hegel näher aus. Hatte er schon in seiner Untersuchung der ›Pariser Manuskripte‹ verschiedentlich die enge Verwandtschaft beider Theoretiker hervorgehoben[46], so war die 1941 erschienene Arbeit *Vernunft und Revolution* ein einziger Versuch, Marx als den wahren Erben Hegels auszuweisen und letzteren gegenüber allen positivistischen Angriffen zu verteidigen, die in der Dialektik bereits die gedankliche Vorbereitung des Faschismus witterten. Hegels entscheidender Fortschritt gegenüber Kant, der der Wirklichkeit ein abstraktes Sollen gegenübergesetzt hatte, bestand nach Marcuse in dem Nachweis, daß das Allgemeine nicht von außen an die Geschichte herangetragen werden mußte, vielmehr in dieser selbst bereits existierte.[47] Kraft ihrer Arbeit, so interpretierte Marcuse Hegel, überwänden die Menschen ihre Besonderheit und transformierten sich selbst zu einem Allgemeinen, das, als das wirkliche Subjekt der Geschichte, hinter dem Rücken der handelnden Individuen eine Tendenz zur Höherentwicklung durchsetzte.[48] Freilich nur in einem mühevollen und langwierigen Prozeß: denn obgleich durch die Arbeit die Natur ihrer Fremdheit und Objektivität beraubt und in ein angemessenes Mittel der Selbstentfaltung des Subjekts überführt werde, liege es doch im Wesen der Arbeit, daß die fertigen Produkte dem Subjekt als etwas Äußerliches und Gegenständliches gegenüberträten und sich, obwohl doch durch subjektive Arbeit vermittelt, als etwas Unmittelbares darstellten. Hegels Verdienst bestand nun nach Marcuse darin, daß er als erster den Scheincharakter dieser ›Verdinglichung‹ durchschaute und die ›wahre Wirklichkeit‹ hinter der Erscheinung aufspürte:

»Die Welt ist so lange eine entfremdete und unwahre Welt, als der Mensch nicht ihre tote Objektivität zerstört und sich und sein eigenes Leben ›hinter‹ der starren Form von Dingen und Gesetzen wiedererkennt . . . Hegel zeigt, daß die Gegenstände der Arbeit keine toten Dinge sind, sondern lebendige Verkörperungen des Wesens des Subjekts, so daß der Mensch, wenn er es mit diesen Gegenständen zu tun hat, es in Wirklichkeit mit dem Menschen zu tun hat.«[49]

›Verdinglichung‹ in diesem Sinne ist eine Form des falschen Bewußtseins: obwohl das Subjekt – die ›Menschheit‹ – in der Arbeit sein Wesen vergegenständlicht und sich universalisiert, fehlt ihm doch das Bewußtsein seiner konstitutiven Leistungen, und hierin liegt der Grund, weshalb seine eigenen Produkte ihm immer wieder entgleiten und sich, wie es bei Marx heißt, auf die Hinterfüße stellen. Dem Denken kommt daher, wie Marcuse meinte, gleichsam die Funktion eines ›Tribunals‹ zu: indem es den erscheinenden Formen der Wirklichkeit im Namen ihres ›wahren Inhalts‹ widerspricht, verhilft es der ›an sich‹ vorhandenen Allgemeinheit zum Durchbruch und ermöglicht die Konstitution des selbstbewußten, universalen Subjekts, das nichts Fremdes mehr außer sich hat.[50]

Während nun jedoch Hegel diesen ›großartigen Gedanken‹, der nach Marcuse das eigentliche Zentrum seiner Philosophie bildete, um der Akkomodation an die bestehende bürgerliche Ordnung willen verriet[51], war es Marx, der die dialektische Verdinglichungskritik radikal zu Ende dachte. Ausgehend von der Einsicht Hegels, daß die dingliche Objektivität nur das Resultat einer Entfremdung des Subjekts von sich selbst sei, dechiffrierte Marx die gegenständlichen ökonomischen Beziehungen in der kapitalistischen Gesellschaft als »existenzielle Beziehungen zwischen Menschen«[52], die nur unter den Bedingungen der Warenproduktion dingliche Form angenommen hätten. Das Subjekt – die produzierende Gattung – habe sich an sein eigenes Produkt verloren – aber es gehe doch in dieser Entfremdung nicht auf, bleibe lebendiger Prozeß ›hinter‹ der Warenform, die ihren eigentlichen Inhalt – den menschlichen ›Kern‹[53] – nur ›verhüllte‹, nicht aber beseitigte. Indem sie so die »tatsächlichen gesellschaftlichen Be-

ziehungen unter den Menschen als eine Totalität gegenständlicher Beziehungen«[54] darstelle, sei die kapitalistische Verdinglichung ein bloßer Schein, der jederzeit von der Erkenntnis durchbrochen werden könne:

»Die Marxsche Analyse hat gezeigt, daß die kapitalistische Ökonomie auf der beständigen Reduktion von konkreter auf abstrakte Arbeit beruht und durch sie fortbesteht. Diese Ökonomie zieht sich Schritt für Schritt aus dem konkreten Bereich menschlicher Tätigkeit und Bedürfnisse zurück und erzielt die Integration der individuellen Tätigkeiten und Bedürfnisse nur durch einen Komplex abstrakter Beziehungen, in dem individuelle Arbeit bloß insofern etwas gilt, als sie gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit repräsentiert, und in dem die Beziehungen zwischen den Menschen als Beziehungen von Dingen (Waren) erscheinen. Die Warenwelt ist eine ›verfälschte‹ und ›mystifizierte‹ Welt, und ihre kritische Analyse muß zunächst den Abstraktionen folgen, aus denen diese Welt besteht, und muß dann von diesen abstrakten Beziehungen ausgehen, um bei ihrem wirklichen Inhalt anzukommen. Der zweite Schritt ist daher die Abstraktion von der Abstraktion oder das Aufgeben einer falschen Konkretheit, so daß die wahre Konkretheit hergestellt werden kann.«[55]

Es war dieser ›zweite Schritt‹, die ›Abstraktion von der Abstraktion‹, der nach Marcuses Auffassung die marxsche Theorie wesentlich von derjenigen Hegels unterschied. Während Hegel zwar wichtige Züge der bürgerlichen Gesellschaft herausarbeitete, dann jedoch, wie aller Idealismus vor ihm, seinen Protest auf das reine Denken beschränkte, ging Marx weiter, indem er feststellte, daß die Verwirklichung von Freiheit und Vernunft die Aufhebung dieser Gesellschaftsordnung verlangte.[56] Das philosophische Ideal – »die bessere Welt und das wahre Sein«[57] – sollte nicht länger eine Angelegenheit von Kultur und Philosophie bleiben, sondern in das praktische Ziel der ›kämpfenden Menschheit‹ eingehen und auf diese Weise einen ›menschlichen Inhalt‹ erhalten.[58] Dies war eine Wendung, die sich Marcuse zufolge in einer radikalen Historisierung der Dialektik ausdrückte und vor allem gegen jene Ontologisierung gerichtet war, zu der sich der späte Hegel geflüchtet hatte. Hatte Hegel die »Spannung zwischen Seinkönnen und Daseiendem«, die Marcuse als der eigentliche Motor der geschichtlichen Bewegung galt, in die Struktur des

Seins selbst verlagert und aller faktischen Geschichte vorangestellt, so war es das Verdienst von Marx, an die Stelle der ›ontologischen Differenz‹ ein geschichtliches Verhältnis gesetzt zu haben, »das auf dieser Erde und von diesen Menschen aufzuheben ist«.[59] Nicht mehr die erkenntnistheoretisch-statische Differenz im Sein selbst war damit der Angelpunkt, sondern die ›kritisch-dynamische‹ Kategorie der ›realen Möglichkeit‹, mit deren Hilfe die gegebene gesellschaftliche Wirklichkeit auf eine andere, in ihr potentiell angelegte geschichtliche Gestalt hin transzendiert werden konnte.[60] Indem sie die bestehende gesellschaftliche Ordnung an dem mit dem Stand der Produktivkräfte gegebenen Maßstab für die jeweils realisierbaren Möglichkeiten einer vernünftigen Gestaltung maß[61], wurde die rationalistische Theorie erneut zu einer materialen Theorie, die die Idee des ›guten Lebens‹ zum Leitfaden der gesellschaftlichen Praxis erhob. Solchermaßen vom ›Kopf‹ auf die ›Füße‹ gestellt, wurde der Idealismus wieder das, was er der Intention nach eigentlich war: ›menschlicher‹ Idealismus, in dem Vernunft und Glück eine untrennbare Einheit bildeten. –

An dieser Stelle können wir die systematische Darstellung von Marcuses Gedankengang vorerst abbrechen und die bisher entwickelte Argumentation einer kritischen Prüfung unterziehen. Marcuses Ausgangspunkt, dies hatte das vorangegangene Kapitel gezeigt, war der Versuch gewesen, die ›Theorie der proletarischen Revolution‹ auf der Grundlage einer Ontologie der Arbeit zu entwickeln, in der die Verdinglichung mitsamt ihrer Aufhebung in einer aller faktischen Geschichte vorausliegenden essentiellen Struktur verankert sein sollte. Die Erfahrung der politischen Konsequenzen, die, wie das Beispiel Heideggers zu beweisen schien, aus der ontologischen Konzeption resultierten, ließ Marcuse jedoch in dieser Hinsicht skeptisch werden: mehr und mehr erschien ihm die Ontologie weniger als das geeignete Fundament einer Revolutionstheorie denn als Ausdruck einer resignierten Anpassung einer einstmals kritischen Philosophie an das Gegebene: die Ontologie war ein Verfallsprodukt des Idealismus und nicht, wie er noch in seinen ersten Aufsätzen angenommen

hatte, ein Schritt über diesen hinaus.[62] Auf einen solchen Schritt aber kam es nun Marcuse auch gar nicht mehr an, im Gegenteil: nicht der Idealismus als solcher galt ihm jetzt als das zu Überwindende, sondern dessen quietistisch-ontologische Depotenzierung, die eine angemessene Verwirklichung des Idealismus verhinderte. An die Stelle einer Ontologie, die die Differenz von Wesen und Erscheinung in ein übergeschichtliches Sein verlagerte, sollte nun eine radikal historische Theorie treten, die den Idealismus beim Wort nahm und nach den Realisierungsmöglichkeiten der Idee in der wirklichen Geschichte suchte.
In Wahrheit jedoch hatte Marcuse mit dieser Wendung zum ›Historizismus‹ die Ontologie mitnichten überwunden – und dies gerade insofern, als er sich nicht, wie er meinte, dem Historischen Materialismus genähert hatte, sondern einer Form des Erzeugungsidealismus, die in ihrem innersten Kern selbst zutiefst ontologisch war. Denn ungeachtet aller angestrengten Bemühungen, die idealistischen Abstraktionen historisch zu konkretisieren, war es schließlich die gleiche Suche nach dem ›hypokeimenon‹, dem hinter den Erscheinungen liegenden ›Wesen‹, die die kritische Theorie wie schon die Theorie der Geschichtlichkeit bestimmte. Was sich geändert hatte, war nicht die Frage nach dem Ursprung, sondern die Antwort: hatte Marcuse noch in seinem ersten Hegel-Buch das ›Wesen‹ als Zeitlichkeit begriffen, als Bewegung schlechthin, so setzte er jetzt an dessen Stelle die angeblich konkretere Aktivität eines ›Gattungssubjekts‹, das, im Sinne der marxschen Frühschriften, in der Industrie sein Wesen vergegenständlicht haben sollte. Aber der Rekurs auf ein solch universales Subjekt ›Menschheit‹ war vom gleichen Schlage wie die ontologische Beschwörung des ›Seins‹. Als absoluter Ursprung aller Dinge sollten beide Wesenheiten bereits alles enthalten, stets schon über die wirkliche Geschichte hinaus sein – denn daß das Subjekt durch die Entfremdung hindurch mit Notwendigkeit zu sich selbst kommen werde, indem es sich sein vergegenständlichtes Wesen aneigne, war für den kritischen Theoretiker Marcuse ebenso unmittelbar gewiß wie die Transzendenz des Seins über das Dasein für den Ontologen. So verwundert es nicht, daß das

Sein aus *Hegels Ontologie* und das Subjekt aus *Vernunft und Revolution* sich kaum voneinander unterscheiden: gegenüber der Bestimmung des Seins als ›universaler Bewegtheit‹ im ersten Hegel-Buch beschrieb Marcuse das Subjekt nun als ›allgemeine Struktur‹[63], die sich durch die selbstbewußte Tätigkeit der Individuen in allen bestehenden Institutionen, Tatsachen und Beziehungen entfalte und die, als ›wirkliche Wirklichkeit‹[64], von höherer Dignität gegenüber den besonderen Erscheinungen sei: »Das Allgemeine ist mehr als das Besondere.«[65] Obgleich dieses Allgemeine, im Unterschied zur Ontologie, nicht mehr erschöpfend durch Kategorien wie ›Bewegtheit‹ und ›Zeitlichkeit‹ zu beschreiben war – denn das Wesen des Menschen sollte jetzt, wie Marcuse im Anschluß an den jungen Marx hervorhob, in seiner wirklichen Geschichte bestehen –, weist doch die Charakterisierung des universalen Subjekts als ›allgemeiner Struktur‹ darauf hin, daß es sich bei dieser Wendung um alles andere als um einen Schritt zur ›konkreten Geschichte‹ handelte. Denn wie schließlich sollte jenes Allgemeine aussehen, in dessen Namen der besonderen Form, den dinghaft erstarrten Erscheinungen widersprochen werden sollte? Marcuses Antwort war eben die, die er schon in *Hegels Ontologie* gegeben hatte: das Allgemeine sei das Ungegenständliche schlechthin, ›reines Leben‹, ›reine Subjektivität‹, die in ihrer weltgeschichtlichen Arbeit alles bloß Vorgefundene in sich aufgenommen und zum Spiegel ihrer Wesenskräfte gemacht habe.

Im Unterschied zu Hegel, der das Subjekt als ›Geist‹ begriffen und damit allerdings, wie Marcuse übereinstimmend mit der linkshegelianischen Hegelkritik bemängelte, die Aufhebung der Entfremdung auf eine Angelegenheit des reinen Denkens reduziert hatte, behauptete Marcuse zwar, an die Stelle des abstrakten Geistes den konkreten Menschen – genauer: die produzierende Gattung – gesetzt zu haben, indem er den Menschen als wahrhafte ›causa sui‹ vorstellte, als unendlich freie und schöpferische Tätigkeit, die in der Arbeit die bloße Dinghaftigkeit des gegenständlich Seienden aufhob und diesem die Form seines Wesens aufprägte: »Das gegenständliche Werk *ist* die Wirklichkeit des

Menschen; so wie er sich im Gegenstand der Arbeit verwirklicht hat, so *ist* der Mensch.«[66] Doch nicht anders als für Hegel oder Bruno Bauer ist auch für Marcuse die empirische Wirklichkeit nicht etwas Eigenständiges, an sich selbst Wertvolles, wie die materialistische Theorie annahm, sondern lediglich die gegenständliche Form eines ungegenständlichen, rein prozessualen Inhalts, der nun allerdings nicht mehr ›Geist‹ genannt wird, sondern ›Gesellschaft‹. Was sich Marcuse zufolge in der Arbeit vergegenständlicht, ist das menschliche ›Gattungsleben‹, die »ursprünglichen ›Verkehrsformen‹«, die »wesentlichen Verhältnisse, in denen der Mensch zu anderen Menschen steht«[67], und es ist lediglich auf den inneren Widerspruch des menschlichen Selbstbewußtseins zurückzuführen, daß dieses objektivierte Gattungsleben auf Grund seines ›Positivitätscharakters‹ fremde und feindliche Gestalt gewinnt. Wie notwendig auch immer diese Objektivierung in universalgeschichtlicher Perspektive sein mag: als Objektivierung des weltkonstituierenden Gattungssubjekts hat die gegenständliche Welt ihre Wahrheit nicht in sich, sondern nur in der ungegenständlichen Reinheit des selbstbewußten Geistes; und so wie sie nur als Durchgangsstadium im Selbstbewußtwerdungsprozeß dieses Subjekts ein Recht zur Existenz hat, so ist auch die Arbeit nur als etwas Aufzuhebendes denkbar.

Als ein bloßes »›Mittel‹ freier Selbstverwirklichung«[68], als »Medium der Freiheit«[69], kommt der Arbeit für sich genommen keine Bedeutung zu, ist sie doch nur die verschwindende Mitte in der Vermittlung zweier ideeller Extreme – der Zwecksetzung und der Zweckrealisation. Ihre weltgeschichtliche Aufgabe besteht in ihrer Selbstaufhebung: indem sie den Menschen aus der Heteronomie äußerlich-naturhafter Verhältnisse befreit und den gesellschaftlichen Reichtum so weit entwickelt, daß der Mensch schließlich ganz aus dem Reiche der Notwendigkeit zurücktreten kann, soll sie die Bedingungen eines Zustands schaffen, in dem sie selbst in ihrer Materialität zu einem unwesentlichen Moment herabgesetzt sein wird. Nicht der Materialismus der Arbeit, sondern einzig das ›Wahre, Gute und Schöne‹ soll das Leben der Menschen regieren, die im Medium gewaltfreier Interaktion mit-

einander kommunizierten: »Die Marxsche Idee einer vernünftigen Gesellschaft schließt eine Ordnung ein, in welcher nicht die Universalität der Arbeit, sondern die umfassende Entwicklung aller individuellen Anlagen das Prinzip der gesellschaftlichen Organisation ausmacht . . . Das Individuum ist das Ziel.«[70]
Eine solche Auffassung, derzufolge das Substantialitätsverhältnis nur als Durchgangsstufe im Universalisierungsprozeß eines sich in aller Entäußerung erhaltenden überempirischen Subjekts gelten sollte[71] – der menschlichen ›Gattung‹ als reiner Intersubjektivität –, konnte sich nun allerdings kaum auf die Kritik der politischen Ökonomie berufen, wie Marcuse dies in *Vernunft und Revolution* beanspruchte. In direktem Gegensatz zur idealistischen Arbeitsmetaphysik, die von einer in der Geschichte sich verallgemeinernden Vernunft ausging, zeigte Marx in seiner Analyse der Warenproduktion, daß jene überempirische Allgemeinheit des Idealismus zwar nicht die ›Hirnweberei‹ (Mehring) war, die eine vordergründige Ideologiekritik in ihr vermutete, daß sie gleichwohl auch nicht jenes übergreifende ›Wesen‹ war, das der verdinglichten Erscheinungswelt voraus- und zugrundeliegen sollte. In der kapitalistischen Gesellschaft, so argumentierte Marx, waren die Produkte zunächst Produkte der *privat* arbeitenden Individuen, die, um ihre Zugehörigkeit zu einem gesellschaftlichen System der Bedürfnisse und der Arbeitsteilung geltend zu machen, erst ausgetauscht werden mußten. Weit davon entfernt, als Vergegenständlichung einer allgemeinen, als ›Geist‹ oder ›Gesellschaft‹ gedachten Struktur schon *unmittelbar* Allgemeinheit zu besitzen, können die Produkte ihren gesellschaftlichen Charakter nur durch eine spezifische Vermittlung herstellen, denn: »Wäre die Arbeit *unmittelbar gesellschaftlich,* d. h. gemeinsame Arbeit, so erhielten die Produkte den unmittelbar gesellschaftlichen Charakter eines Gemeinprodukts für ihre Produzenten, aber nicht den Charakter von Waren füreinander.«[72]
In einer Gesellschaft wie der bürgerlichen, in der die Gesellschaftlichkeit der Produktion nur in der Form ihres Gegenteils existiert – der scheinbar zusammenhanglosen Arbeit der Privaten –, resultiert die Allgemeinheit nicht aus der gemeinschaftli-

chen Aktion der Individuen, sondern ergibt sich erst post festum, auf dem Umweg über die blinde Wirkungsweise des Wertgesetzes, das sich hinter dem Rücken der handelnden Individuen durchsetzt. Allgemeinheit existiert daher nur als abstrakte: und es ist *diese* abstrakte Allgemeinheit, die sich ›verdinglicht‹, nicht die ›Gattung‹ oder die Gesellschaft schlechthin. Was im Geld, im Kapital handgreiflich gegenständliche Existenz erhält, ist nicht das ›Wesen‹ eines sich von sich selbst entfremdenden Subjekts, das sich in sich selbst spaltet und in seiner weltgeschichtlichen Arbeit ›malgré lui‹ die Bedingungen seiner Befreiung von einer Ausbeutung schafft, die es doch selbst erst hervorgebracht hat – es ist vielmehr ein abstraktes gesellschaftliches Verhältnis, das sich nach der Seite der Produktion als ungesellschaftliche Arbeit der vereinzelten Einzelnen darstellt, nach der Seite der Zirkulation als ein *spezifisch* gesellschaftlicher Zusammenhang der Tauschenden, in dem die Arbeit der Privaten die Form der abstrakten Allgemeinheit, ihr Produkt die Form eines allgemeinen Äquivalents annimmt. Produziert wird privat, Gesellschaftlichkeit stellt sich erst im Tausch her; und da es diese im Tausch zutage tretende Gesellschaftlichkeit ist – die ›Wertgesellschaftlichkeit‹ –, die sich im Geld verdinglicht, nicht die Gesellschaft schlechthin, leuchtet auch ein, daß durch die bloße Erkenntnis an der Verdinglichung gar nichts geändert wird:

»Die späte wissenschaftliche Entdeckung, daß die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloß sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind, macht Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, aber verscheucht keineswegs den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit. Was nur für diese besondre Produktionsform, die Warenproduktion, gültig ist, daß nämlich der spezifisch gesellschaftliche Charakter der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht und die Form des Wertcharakters der Arbeitsprodukte annimmt, erscheint, vor wie nach jener Entdeckung, den in den Verhältnissen der Warenproduktion Befangenen ebenso endgültig, als daß die wissenschaftliche Zersetzung der Luft in ihre Elemente die Luftform als eine physikalische Körperform fortbestehn läßt.«[73]

Anstatt nun diese ›Verkehrung‹ – die ›Versachlichung‹ eines abstrakt gewordenen gesellschaftlichen Verhältnisses – auf den immanenten Widerspruch der warenproduzierenden Arbeit zurückzuführen, und damit durchsichtig zu machen, entscheidet sich Marcuse von vornherein dafür, die eine Seite des Widerspruchs als substantiell, die andere dagegen als bloßen Schein zu nehmen. Im Gegensatz zur marxschen Warenanalyse, die jede Frage nach einem ursprünglichen Prinzip, das den logischen und historischen Ausgangspunkt bilden soll, abschneidet[74], begreift Marcuse die gegenstandskonstitutive Tätigkeit als eine ursprüngliche, jenseits aller Formbestimmtheit liegende Struktur der lebendigen Individuen und spricht den Individuen die Fähigkeit zu, vermöge der vergesellschaftenden Kraft der Arbeit ihre Dissoziation zu überwinden: durch die Arbeit, so meint Marcuse, entstehe *unmittelbar* gesellschaftliche Allgemeinheit, die nur unter den Bedingungen kapitalistischer Mystifikation nicht als das erscheine, was sie in Wirklichkeit sei. Wie für Heidegger, für den auch noch die äußerste Verdinglichung durch »eine einzige Nähe des Selben« gekennzeichnet ist, »das in unberechenbaren Weisen des Geschickes und aus wechselnder Unmittelbarkeit das Denken angeht«[75], ist für Marcuse damit der positive Ausgang der Geschichte immer schon verbürgt: mag auch die Arbeit noch so ›abstraktifiziert‹ und entleert sein, mag auch das Subjekt zu noch so unmenschlicher Objektivität verdinglicht werden, es kann doch nie verlorengehen, ist, weil ›Grund‹ aller Verdinglichung, stets schon über diese hinaus, so daß es nur des erlösenden Wortes bedarf, um den Bann zu brechen, nur des unmittelbaren Zugriffs auf das ›Wesen‹, um den Verblendungszusammenhang zu zerreißen.

Hält man dieser Konzeption freilich die marxsche Einsicht entgegen, daß es keine Geschichte der Arbeit unabhängig von der Geschichte des Kapitals gibt, so zeigt sich, daß gerade die von Marcuse vorgenommene Erhöhung der Arbeit nur deren reale Erniedrigung spiegelt. Um die Prädominanz des absoluten Subjekts zu sichern, soll die Arbeit nur als verschwindende Mitte im Universalisierungsprozeß dieses Subjekts von Bedeutung sein, ohne

selbst Eigenständigkeit zu besitzen – aber eben dies ist eine Auffassung von Arbeit, wie sie nur jenseits der materiellen Wirklichkeit derselben, auf dem Standpunkt der Zirkulation entwickelt wird. Von der Sphäre der reinen Gesellschaftlichkeit des Tausches aus erscheint die Arbeit als etwas für sich genommen Unwesentliches, das, um in Bewegung zu geraten, allererst des Anstoßes von außen bedarf: der ›vernünftigen‹ Zwecksetzung durch die ›Idee‹, wie es dem idealistischen Bewußtsein erscheint, dem organisierenden Zugriff des Kapitals, wie es der praktische Bourgeois weiß, der die membra disiecta des Produktionsprozesses zu einer ›sinnvollen‹ Einheit zusammenfügt. Was dem idealistischen Bewußtsein als die Dienstbarmachung der Arbeit für einen höheren weltgeschichtlichen Zweck erscheint, ist mithin nichts anderes als die reale Unterwerfung der Produktion unter die Ziele des Kapitals. Indem sich der Wert die »belebende Naturkraft der Arbeit«[76] einverleibt, gerät er in Bewegung, wird er »prozessierende, sich selbst bewegende Substanz«[77] und *ist* damit genau das, was dem Idealismus zufolge die ›eigentliche‹ Wirklichkeit hinter dem ganzen ›Abstraktwesen‹ (Bloch) sein soll: »Subjekt eines Prozesses«[78], das die Arbeit in ihrer Materialität zum Realisierungsgrund seiner Zwecksetzungen herabsetzt und damit erst zu jener ›Arbeit sans phrase‹ macht, die nach Marcuses Auffassung Grundlage der neuen, höheren Allgemeinheit sein soll. ›Arbeit sans phrase‹ und Wert, daran hatte noch Marx keinen Zweifel gelassen, waren ein und dasselbe:

»Die ›Arbeit‹ ist die lebendige Grundlage des Privateigentums, das Privateigentum als die schöpferische Quelle seiner selbst. Nicht allein das Privateigentum als sachlicher Zustand, das Privateigentum als Tätigkeit, als Arbeit, muß man angreifen, wenn man ihm den Todesstoß versetzen will. Es ist eines der größten Mißverständnisse, von freier, menschlicher, gesellschaftlicher Arbeit, von Arbeit ohne Privateigentum zu sprechen. Die ›Arbeit‹ ist ihrem Wesen nach die unfreie, unmenschliche, ungesellschaftliche, vom Privateigentum bedingte und das Privateigentum schaffende Tätigkeit . . . Eine ›Organisation der Arbeit‹ ist daher ein Widerspruch. Die beste Organisation, welche die Arbeit erhalten kann, ist die jetzige Organisation, die freie Konkurrenz, die Auflösung aller früheren, scheinbar ›gesellschaftlichen‹ Organisationen derselben.«[79]

Genau diese Beziehung aber wird durch die idealistische Arbeitsmetaphysik, die die abstrakte Vergesellschaftung durch das Kapital als Leistung einer weltkonstituierenden Subjektivität interpretiert – der Feuerbachschen ›Gattung‹, des Fichteschen ›Subjekt-Objekt‹ oder der Husserlschen ›Lebenswelt‹ – nicht nur der Kritik entzogen, sondern geradezu in ein Positivum verkehrt. Indem Marcuse sich schon auf analytischer Ebene dafür entscheidet, die reale Subjektlosigkeit der kapitalistischen Produktion als bloße Erscheinungsform eines verborgenen, ›eigentlichen‹ Inhalts zu begreifen, der der positive ›Kern‹ einer neuen Welt sein soll, verwandelt er das, was gerade zu kritisieren wäre, in den Ausgangspunkt seiner Kritik: statt die spezifisch kapitalistische Form der Allgemeinheit anzugreifen, die zwar abstrakt, dennoch nicht weniger allgemein ist, kritisiert Marcuse die Tatsache, daß die Allgemeinheit noch nicht als das erscheint, was sie ist, und verstrickt sich damit hoffnungslos in das, was er doch aufheben möchte. Marcuse will die Prinzipien des Idealismus realisieren; aber er verkennt, daß nicht die unzureichende Verwirklichung des Abstrakt-Ideellen das Problem ist, sondern im Gegenteil dessen Verwirklichung, dessen gegenständliche Existenz. Was er gegen die bürgerliche Gesellschaft auszuspielen meint, ist deren eigenes Prinzip, das Gesetz, unter dem sie angetreten ist; sein Versuch, die bürgerlichen Ideen noch einmal zu verwirklichen, kommt daher immer zu spät, ist »das überflüssige Geschäft«, »den idealen Ausdruck, das verklärte und von der Wirklichkeit selbst als solches aus sich geworfne reflektierte Lichtbild, selbst wieder verwirklichen zu wollen«.[80]

Von hier aus wird nun auch die Fragwürdigkeit eines Ansatzes deutlich, der, wie die ›kritische Theorie‹ Marcuses, den bürgerlichen Materialismus auf der Grundlage einer letztlich idealistischen Entfremdungstheorie zu überwinden bestrebt ist. Entgegen seiner erklärten Absicht, »gegen eine in der Praxis sowohl wie in der theoretischen Diskussion zum Ausdruck kommende verzerrte Auffassung und Anwendung der Ökonomie« eine »kritische Theorie« zu setzen, in deren Mittelpunkt die »Sorge um die Möglichkeiten des Menschen, um Freiheit, Glück und Recht des

Individuums« stehen soll[81], tastet Marcuse nämlich den Vulgärmaterialismus in seiner Substanz keineswegs an. Zwar gilt ihm die vorherrschende technisch-dingliche Gestalt der Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft nur als die verdinglichte Erscheinungsform der ›eigentlichen‹ Arbeit – der Arbeit als Vergegenständlichung eines Ungegenständlich-Allgemeinen –, doch hütet er sich, dieser Form ihre historische Legitimität zu bestreiten: auch in ihrer verdinglichten Gestalt soll diese Arbeit noch das notwendige Vehikel eines höheren Zwecks und somit von fortschrittlicher Bedeutung sein. Mit dieser Wendung aber sanktioniert Marcuse die Ausbeutung der Arbeit nicht anders als der Vulgärmaterialismus. Während dieser in seiner ökonomistischen Verabsolutierung der Produktivkräfte die Arbeit in ihrer kapitalistischen Gestalt zum Angelpunkt der Revolutionstheorie erhebt, schlägt Marcuse lediglich vor, die Produktivkräfte für andere, ›bessere‹ Zwecke zu verwenden: nicht die Arbeit in ihrer historisch bestimmten Gestalt steht damit zur Kritik, sondern das Bewußtsein der Individuen *über* ihre Arbeit; der Ökonomismus wird nicht in Frage gestellt, sondern bloß idealistisch ergänzt. Der Fetischisierung der zur zweiten Natur erstarrten prozeßlosen Dinghaftigkeit der bürgerlichen Gesellschaft durch den Ökonomismus setzt Marcuse nur deren abstrakten Gegenpol entgegen und fetischisiert seinerseits die reine Prozessualität einer als Intersubjektivität gedachten Gesellschaft, ohne zu erkennen, daß er damit nur die bürgerliche Diremtion zwischen denjenigen, die entfremdete Arbeit leisten, und denjenigen, die die Früchte dieser Arbeit genießen und ›kommunizieren‹ können, reproduziert: sein Affront gegen die Dinghaftigkeit ist eine ohnmächtige Revolte, die im gleichen Atemzug das affirmiert, wogegen sie sich wendet.[82] Adornos Kritik am Subjektivismus von *Geschichte und Klassenbewußtsein* ist daher wie auf Marcuse gemünzt:

»Solcher philosophischer Subjektivismus begleitet ideologisch die Emanzipation des bürgerlichen Ichs als deren Begründung. Seine zähe Kraft zieht er aus fehlgeleiteter Opposition gegen das Bestehende: gegen seine Dinghaftigkeit. Indem Philosophie diese relativiert oder verflüssigt, glaubt sie, über der Vormacht der Waren zu sein und über ihrer subjekti-

ven Reflexionsform, dem verdinglichten Bewußtsein . . . Aber Verdinglichung selbst ist die Reflexionsform der falschen Objektivität; die Theorie um sie, eine Gestalt des Bewußtseins, zu zentrieren, macht dem herrschenden Bewußtsein und dem kollektiven Unbewußten die kritische Theorie idealistisch akzeptabel . . . Ungebrochen allmenschliche Parolen taugen dazu, erneut dem Subjekt gleichzumachen, was nicht seinesgleichen ist.«[83]

III. Die eindimensionale Gesellschaft und die Krise der Kritik

1. Staatskapitalismus und Volksrevolution – Zur politischen Ökonomie des ›Welfare and Warfare State‹

Marcuses zweites Hegelbuch, erschienen 1941 in der amerikanischen Emigration, hatte noch einmal wie in einem Brennspiegel die Motive versammelt, die das Denken des ›westlichen Marxismus‹ seit den zwanziger Jahren bestimmt hatten. Vor dem Hintergrund der Annahme einer allgemeinen ›Aktualität der Revolution‹, wie sie Lukács und Korsch, Horkheimer und Marcuse trotz sonstiger Differenzen mit den aktivistischen Varianten der Imperialismustheorie verband, entfaltete *Vernunft und Revolution* eine Konzeption, die den Marxismus als unmittelbaren Erben der klassischen Vernunftphilosophie und das Proletariat als soziale Instanz begriff, die im Namen der gesamten Menschheit die Verwirklichung dieser Philosophie zum Programm erhoben hatte. Als ›universale Klasse‹, als Repräsentant aller ›Erniedrigten und Beleidigten‹, sollte das Proletariat nicht die Diktatur einer Klasse durch die einer anderen ersetzen, sondern die in der kapitalistischen Gesellschaft auf die Spitze getriebene Negation des Menschen durch die ›totale Revolution‹ beseitigen und die bestehende Heteronomie durch Autonomie, die Unterdrückung durch Freiheit, die ›unvernünftige‹ Organisation der Produktion durch rationale Planung ersetzen. Geleitet von der philosophischen Erkenntnis, sollte das universale Subjekt den stummen Zwang der Verhältnisse als Versteinerung seiner eigenen produktiven Tätigkeit durchschauen, sollte hinter dem dinglichen Schleier von Geld und Technik sein lebendiges Wesen entdecken und mit dieser Erkenntnis zugleich den Schein der Fremdheit und Gegenständlichkeit aufheben, der in der bürgerlichen Gesellschaft zur ›Krisis der Existenz‹ und zum völligen Verlust des Men-

schen geführt hatte. Der Kapitalismus, so schien es, hatte seine historische Mission erfüllt, und es bedurfte nur noch der vereinigten Aktion von Philosophie und Proletariat, um endgültig die ›Vorgeschichte‹ zu beschließen und jenen Sprung ins ›Reich der Freiheit‹ zu wagen, dem nichts mehr entgegenstand als das Bewußtsein der Individuen selbst – eine Auffassung, die Horkheimer auf die Formel brachte: »Aber die materiellen Bedingungen sind erfüllt. Bei aller Notwendigkeit von Übergang, Diktatur, Terrorismus, Arbeit, Opfer hängt das andere einzig noch vom Willen der Menschen ab.«[1]

Die für den ›westlichen‹ wie für den ›offiziellen‹ Marxismus gleichermaßen signifikante Begründung der historischen Legitimität der Revolution mit der These vom Ende der transitorischen Notwendigkeit des Kapitalverhältnisses, die wiederum aus dem eklatierenden Widerspruch zwischen ökonomisch-progressiven und politisch-regressiven Tendenzen in der monopolistischen Spätphase des Kapitalismus abgeleitet wurde, stieß jedoch im ›Institut für Sozialforschung‹ schon zu Beginn der dreißiger Jahre auf Kritik. Hatte noch Henryk Grossmann, dessen Untersuchung über *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* 1929 die Schriftenreihe des Instituts eröffnet hatte, die »Unmöglichkeit der ›Regelung‹ der Produktion auf Basis der bestehenden Wirtschaftsordnung«[2] behauptet und damit das ausgesprochen, was dem ›westlichen Marxismus‹ als selbstverständlicher Ausgangspunkt galt[3], so kam nur kurze Zeit später Friedrich Pollock in seiner Untersuchung der Weltwirtschaftskrise und ihrer Folgen zu einem anderen Ergebnis: »Was zu Ende geht, ist nicht der Kapitalismus, sondern nur seine liberale Phase.«[4] Ausgehend von jenem Widerspruch zwischen den »unbegrenzten ökonomisch-technischen Möglichkeiten und dem begrenzten, tendenziell immer schwerer realisierbaren Ziel der Kapitalverwertung«[5], in dem schon die klassischen Imperialismustheorien die Achillessehne des Konkurrenzkapitalismus gesehen hatten, folgerte Pollock aus seiner Analyse der Krise und der verschiedenen bei ihrer Überwindung praktizierten Methoden, daß es falsch sei, das Ende des Kapitalismus für die nahe Zukunft vor-

auszusagen; die bürgerliche Gesellschaft sei imstande, die Produktionsverhältnisse so weitgehend zu modifizieren, daß sie die Krise, ohne in ihren Grundlagen tangiert zu werden, überstehen und auf »zunächst unabsehbare Zeit« weiter existieren könne.[6] Die für den monopolistischen Kapitalismus spezifische Verflechtung von ökonomischer und politischer Macht, die wesentlich zur Verschärfung der Krise beigetragen habe[7], biete zugleich die Möglichkeit einer Lösung der Verwertungsprobleme durch eine Erweiterung der staatlichen Interventionstätigkeit. Der Übergang zum Staatskapitalismus, in dem die Macht durch eine Vereinigung der mächtigsten Interessengruppen der staatlichen Bürokratie, der Armee und der führenden Partei ausgeübt werde[8], könne es ermöglichen, die ›mit einer bislang nicht gekannten Stärke an den Fesseln der Produktionsverhältnisse‹ ›rüttelnden‹ Produktivkräfte so weit zu bändigen, daß der Untergang des Kapitalismus mit Hilfe politischer Mittel abgewendet werden könne[9]: in seinem geschichtlichen Umschlagspunkt, so schien es Pollock, konnte es danach dem Kapitalismus gelingen, sich durch eine Art Re-Feudalisierung zu stabilisieren[10] und die Gesellschaft, deren Zusammenhang sich unterm Marktsystem immer nur naturwüchsig und unter Friktionen hergestellt hatte[11], zur »integrated unit« zusammenzuschweißen, »comparable to one of the modern giants in steel, chemical or motor-car production«.[12] Wie in der von Hilferding beschriebenen Endphase des Kapitalismus der besondere Charakter des Kapitals erloschen und dieses zur ›einheitlichen Macht‹ geworden war, die den Lebensprozeß der Gesellschaft souverän beherrschte[13], so würde der Staatskapitalismus alle tradierten vermittelnden Instanzen eliminieren und an die Stelle einer auf Tausch und Profitmaximierung ausgerichteten Wirtschaft eine »command economy«[14] setzen, die nicht mehr vom Gewinnstreben der Privaten geleitet sein würde, sondern einzig vom Machtwillen der Herrschenden[15]:

»The replacement of the economic means by political means as the last guarantee for the reproduction of economic life, changes the character of the whole historic period. It signifies the transition from a predominantly economic to an essentially political era.«[16]

An diese äußerste Zuspitzung der von der Imperialismustheorie übernommenen These vom ›Primat der Politik‹ durch Pollocks Theorie des Staatskapitalismus, die im Rahmen des ›Instituts für Sozialforschung‹ vor allem Horkheimer maßgeblich beeinflußte[17], knüpften die ökonomiekritischen Überlegungen an, die Marcuse Anfang der fünfziger Jahre zu einer Revision seines bisherigen Selbstverständnisses veranlaßten. Hatte er noch in *Vernunft und Revolution* unter Berufung auf Grossmann[18] an der immanenten Zusammenbruchstendenz des Kapitalismus festgehalten, die durch den tendenziellen Fall der Profitrate verursacht werde[19], so rückte er in dem 1954 geschriebenen Nachwort zu seinem Buch von dieser Auffassung ab. Die Unterscheidung zwischen ›Konkurrenz-‹ und ›Monopolkapitalismus‹, ›freiem‹ und ›organisiertem Kapitalismus‹ aufnehmend, erklärte er nun die marxsche Revolutionstheorie zu einem Produkt des ›freien‹ Kapitalismus, das durch die geschichtliche Entwicklung überholt worden sei; die ›spätindustrielle Gesellschaft‹, so meinte er, sei in den Stand versetzt worden, ihre eigene Negativität zu absorbieren.[20]

Marcuse präzisierte diese hier zunächst nur angedeutete These in seiner vier Jahre später erschienenen Arbeit über den sowjetischen Marxismus. Analog zu Hilferding und Kautsky, die nach seiner Meinung als erste die wirtschaftlichen und politischen Bedingungen erkannt hatten, »unter denen die kapitalistische Welt stabilisiert und hierarchisch integriert werden konnte«[21], konstatierte er einen umfassenden Strukturwandel des kapitalistischen Systems, der durch den Konzentrations- und Zentralisationsprozeß des Kapitals erreicht worden sei. Die Expansion monopolistischer Unternehmen habe wirtschaftlich wie politisch zu einer »internationalen Integration großen Stils« geführt[22]; Produktion und Verteilung würden durch ein Kartell der mächtigsten kapitalistischen Interessen kontrolliert und reglementiert, die Profite für die herrschenden Gruppen sichergestellt und Widersprüche und Konflikte zwischen den nationalen imperialistischen Mächten beseitigt. Durch die Ausbeutung der Dritten Welt sei es gelungen, die arbeitende Klasse in internationalem Maßstab in ein

›inneres‹ und ›äußeres‹ Proletariat zu spalten und die Arbeiterschaft in den Metropolen durch ein hohes Lohnniveau zu befrieden, das durch die monopolistischen Überprofite ermöglicht werde.[23] Solchermaßen des materiellen Interesses am Sozialismus beraubt, sei die Arbeiterbewegung zu einem integrierten Bestandteil des kapitalistischen Systems geworden:

»Das Bedürfnis nach einer totalen Mobilisierung aller materiellen und geistigen Kräfte erzwang die Aufhebung des Laissez-faire im wirtschaftlichen und kulturellen Leben, die methodische Kontrolle des politischen Prozesses und eine nationale Umgruppierung unter der tatsächlichen Hierarchie ökonomischer Macht – auf Kosten der hochgehaltenen traditionellen Souveränitäten. Das sich durchsetzende Interesse der westlichen Gesellschaft als eines Ganzen modifizierte die nationalen und Klasseninteressen: die nationalen Parteien schlossen sich an internationale ökonomische und politische Kräfte an. Die Arbeiterschaft bildete keine Ausnahme, und schließlich wurde die Sozialdemokratie ein Teil der westlichen, der Kommunismus ein Teil der östlichen Welt. Für den Marxismus war die kapitalistische Welt niemals dem Schreckgespenst eines ›allgemeinen Kartells‹ näher gekommen, das die Anarchie der kapitalistischen Produktion und Distribution durch eine ultraimperialistische Planung ersetzen würde . . .«[24]

Der hier entwickelte Gedanke einer Stabilisierung des Kapitalismus durch politische Macht, der Marcuse ebenso wie Pollock als Nachfahren der klassischen Imperialismustheorie ausweist, kehrt auch in den späten Schriften wie dem *Onedimensional Man,* dem *Essay on Liberation* und *Counterrevolution and Revolt* immer wieder. Was in den Arbeiten der fünfziger Jahre noch als ›allgemeines Kartell‹ und als ›organisierter Kapitalismus‹ figuriert, wird nun zum ›Welfare and Warfare State‹[25], zum ›korporativen Kapitalismus‹[26], zum ›monopolistischen Staatskapitalismus‹[27] und zum ›staatsmonopolistischen Kapitalismus‹.[28] Auf der jüngsten Stufe der ökonomischen und politischen Konzentration, so der Tenor der Argumentation, würden die einzelnen kapitalistischen Unternehmen in allen Wirtschaftsbereichen den Erfordernissen des Gesamtkapitals untergeordnet. An die Stelle individueller Wirtschaft und Autonomie träten Zentralisation und Kontrolle, der Laissez-faire-Kapitalismus mit seinen Krisenzyklen

werde in eine regulierte Profitwirtschaft verwandelt, die ›blinde Anarchie des Marktes‹ durch einen umfassenden Plan ersetzt[29]:

»Es ist eine Gesellschaft, in der die Konzentration wirtschaftlicher, politischer und kultureller Macht ihren Höhepunkt erreicht hat. Eine Gesellschaft, deren Ökonomie weitgehend durch die Politik bestimmt ist und in der die Ökonomie nur durch das ständige Eingreifen des Staates, direkt oder indirekt, in entscheidenden Regionen der Wirtschaft funktioniert.«[30]

Die Gründe für dieses Anwachsen der staatlichen Interventionstätigkeit liegen nach Marcuse auf der Hand. Die wissenschaftliche und technische Entwicklung, so meint er, habe zu einem solchen Anstieg der Arbeitsproduktivität geführt, daß ›an sich‹ eine Reduktion der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit, ein weitgehendes Zurücktreten der Gesellschaft vom materiellen Arbeitsprozeß denkbar geworden sei. Mit fortschreitender Automatisierung tendiere das Produktionssystem zu einer Gesellschaft, »in der Arbeitszeit marginale Zeit ist und Freizeit – volle Zeit, das heißt also, eine Gesellschaft, in der Arbeitslosigkeit normal und progressiv wäre«.[31] Darüber hinaus sei durch die Standardisierung der Produktion und Konsumtion, die Mechanisierung der Arbeit, die Verbesserung der Informations- und Kommunikationssysteme und die Verallgemeinerung von Wissen eine allgemeine Nivellierung eingetreten, die auf eine Demokratisierung von Herrschaft, auf den Abbau von überflüssig gewordenen Hierarchien und Privilegien hinziele; die Funktionen seien austauschbar geworden, die Fesselung der Individuen an monotone und repetitive Teilarbeiten sei technisch gesehen nicht länger notwendig, und auch die harte körperliche Arbeit werde mehr und mehr von geistigen Tätigkeiten abgelöst. Damit aber sei eine gesellschaftliche Organisationsform möglich geworden, die nicht länger auf Isolation und Herrschaft beruhen müsse: »Die Errungenschaften des repressiven Fortschritts kündigen die Aufhebung des repressiven Fortschrittsprinzips selber an.«[32]

War dies nun eine Tendenz, die der Logik der wissenschaftlich-technischen Entwicklung selbst entspringen sollte – eine Konstruktion, deren Nähe zu den objektivistischen Automations-

theorien Blauners und Mallets beachtlich ist[33] –, so war nach Marcuses Auffassung doch zugleich klar, daß unter den bestehenden Produktionsverhältnissen von einer Nutzbarmachung dieser technisch gegebenen Möglichkeiten keine Rede sein konnte. Selbst im höchstorganisierten Kapitalismus sei schließlich »das gesellschaftliche Bedürfnis nach privater Aneignung und Verteilung des Profits« der »Regulator der Wirtschaft«[34], und es sei daher nur konsequent, daß die »herrschende Elite«[35] sich mit allen Mitteln gegen eine Entwicklung zur Wehr setze, die sie ihrer zentralen Legitimationskategorie berauben werde. Angesichts der unmittelbar greifbar gewordenen Chance einer endgültigen Befreiung gingen die Herrschenden zur ›präventiven Konterrevolution‹ über, zur gewaltsamen Unterdrückung der historischen Alternative, der sie mit einer permanenten Mobilisierung der menschlichen und materiellen Ressourcen für den Kampf gegen das ›ganz Andere‹ zu begegnen suchten. Das bloße Vorhandensein eines äußeren Feindes wie der sozialistischen Staaten eröffne der ›Welfare and Warfare Economy‹ die Möglichkeit, ungeachtet der weiter fortbestehenden Armut und Not einen großen Teil der überschießenden Produktivkräfte in eine »Produktion gesellschaftlich notwendiger Verschwendung«[36] zu lenken und damit in das ›Prokrustesbett‹ (Pollock) des tradierten institutionellen Rahmens zu bannen. Der ›geplante Verschleiß‹ in der ›affluent society‹, mit dessen Hilfe sich Vollbeschäftigung und ein gewisser Lebensstandard für die Mehrheit der arbeitenden Bevölkerung erzielen ließen, ermögliche nicht nur eine Abschwächung der Klassenkämpfe durch die ideologische und materielle Bindung der Arbeiterschaft an die bestehende Ordnung, sondern erhöhe zugleich das Bedürfnis nach »parasitären und entfremdeten Funktionen«[37], die für die Aufrechterhaltung der überkommenen Machtverteilung unentbehrlich seien. Die permanente Mobilisierung erlaube es den Herrschenden, den zur Nivellierung und Demokratisierung drängenden technologischen Prozeß in partikularisierte Einheiten zu spalten, die Spezialisierung gleichsam einzufrieren und die Bindung der Individuen an Detailfunktionen zu prolongieren. Technik und Wissenschaft, die ihrem eigentli-

chen Wesen nach politischen Zwecken gegenüber indifferent seien[38], würden so vom Klassenwillen der herrschenden Elite in Instrumente der Unterdrückung und in Garanten des status quo verwandelt: »Das nackte Klasseninteresse baut die unsicheren und die veraltenden Automobile und fördert durch sie destruktive Energie; das Klasseninteresse gebraucht die Massenmedien zur Werbung für Gewalt und Dummheit, zur Bestrickung der Zuhörer.«[39]

Daß es der kapitalistischen Oligarchie mit dieser politisch motivierten ›Zähmung‹ des wissenschaftlich-technischen Fortschritts und der Unterbindung eines qualitativen Wandels der ökonomischen Basis gelingt, das Fortbestehen übergeordneter, die atomisierten Einheiten miteinander koordinierender und synchronisierender Instanzen zu sichern und sich damit gleichsam selbst den Existenzgrund der eigenen Herrschaft zu schaffen, ist ein Vorgang, der nach Marcuses Überzeugung den gesamten politischen Prozeß im entwickelten staatsmonopolistischen Kapitalismus beeinflußt. Hatte noch der Konkurrenzkapitalismus, in dem auf Grund des unentwickelteren Standes der Produktivkräfte ein gewisses Maß an gesellschaftlicher Unterdrückung rational und legitim war[40], Herrschaft durch ein vielfältiges System von Institutionen gebrochen und der Kontrolle durch die zum Publikum versammelten Privatleute unterworfen, so führt der Konzentrationsprozeß des Kapitals mit der Vernichtung der kleinen und mittleren Unternehmen zur Zerstörung der materiellen Basis des Parlamentarismus und zu einer Machtzusammenballung größten Stils in den Händen der ›herrschenden Elite‹, die nicht länger auf demokratischem Wege kontrolliert werden kann. Die politische Gewalt der Herrschenden, die im polizeilichen und militärischen Apparat nur ihren augenfälligsten Ausdruck besitzt, wird so umfassend, daß sie jede oppositionelle Regung bereits im Keim ersticken kann. Indem sie mit Hilfe raffinierter Manipulationstechniken eine »sozial gesteuerte Lähmung des Bewußtseins«[41] herbeizuführen vermag und auf diese Weise Sprache und Denken unmittelbar an das etablierte System bindet, blockiert die Politik des korporativen Kapitalismus jegliche Form von effektiver Ab-

weichung schon im Entstehen, so daß es kaum noch einer Aktualisierung der latenten Gewalt bedarf, die das Ganze zusammenhält.

Die Fixierung des ›falschen Bewußtseins‹, die nichtkonforme Auffassungen gar nicht erst aufkommen läßt, ermöglicht die Existenz eines ganzen Netzes ›halb- und pseudo-demokratischer Institutionen‹[42], die zwar dem Individuum einen größeren Freiheitsspielraum gewähren als in einer totalitären Diktatur, genau besehen jedoch nur eine Fassade darstellen, durch die die wahren Machtverhältnisse verschleiert werden.[43] ›Wahre Demokratie‹, in der die Institutionen aus dem Willen des souveränen, d. h. autonom handelnden Volkes hervorgehen, gibt es Marcuse zufolge nicht und kann es im organisierten Kapitalismus auch nicht geben; hat in ihm doch der ›halbdemokratische‹ Prozeß einzig und allein die Funktion, ›radikalen Wandel‹ dadurch zu unterbinden, daß er eine öffentliche Meinung herstellt und erhält, »deren Meinung von den herrschenden Interessen am *status quo* hervorgebracht wird«.[44] Die »Scheindemokratie«[45], die regressive und reaktionäre politische Tendenzen toleriert, fundamentale Opposition gegen die herrschende Machtstruktur aber mit dem Stigma des ›Totalitären‹ und ›Antidemokratischen‹ ausstattet, ist selbst totalitär, und es ist dieser Funktionswandel der Demokratie, der nach Marcuses Auffassung eine Revision des klassischen marxschen Konzepts des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus erforderlich macht:

»Kraft ihres (in der Praxis freilich begrenzten) Engagements für staatsbürgerliche Rechte und Freiheiten«, so lautet Marcuses These, »liefert die bürgerliche Demokratie den günstigsten Boden, um abweichende Ansichten zu entwickeln und zu organisieren. Das gilt noch immer; aber die Kräfte, welche die ›schützenden‹ Züge innerhalb des demokratischen Rahmens selbst beeinträchtigen, gewinnen an Macht. Die vom Monopolkapitalismus entwickelte Massendemokratie hat die Rechte und Freiheiten geprägt, die er nach seinem Bild und Interesse gewährt; die Mehrheit der Bevölkerung ist die Mehrheit ihrer Herren; Abweichungen werden ›eingedämmt‹; und die konzentrierte Macht kann es sich leisten, die radikale andere Meinung so lange zu tolerieren . . ., wie sie sich den etablier-

ten Regeln und Gewohnheiten fügt . . . Unter diesen Umständen erscheint ein Tätigsein gemäß den Regeln und Methoden demokratischer Legalität als Kapitulation vor der herrschenden Machtstruktur.«[46]

Eine derart »nachdrückliche Absage an die traditionellen politischen Praktiken«[47], die Marcuse mit der Protestbewegung der sechziger Jahre teilte, brachte die Theorie der eindimensionalen Gesellschaft nahezu zwangsläufig mit den politischen Vorstellungen der orthodoxen marxistischen Parteien in Kollision. Für die politische Theorie des sowjetischen Marxismus, die im Laufe der stalinistischen Deformationsgeschichte der Arbeiterbewegung immer mehr zur Rechtfertigungslehre der jeweiligen strategischen und taktischen Schwenkungen der KPdSU verkümmert war, bedeutete die offensive Strategie der ›Neuen Linken‹, die sich nicht zuletzt auch als eine ›Gewaltkur gegen die Alterskrankheit des Kommunismus‹[48] verstand, einen vehementen Angriff auf ihre Legitimationsbasis, so daß es naheliegend war, daß sie ihre Position durch eine Destruktion des ›Marcusianismus‹ als einer der konsistentesten Varianten der ›Ideologie des dritten Weges‹ zu stabilisieren versuchte.[49]

Wie diese Kritik aussehen würde, war dabei von den theoretischen Prämissen des Sowjetmarxismus her leicht abzusehen: seit den dreißiger Jahren gehörte zu den zentralen Lehrsätzen des ›Marxismus-Leninismus‹ die Behauptung, daß der Kapitalismus mit dem Ausscheren eines so bedeutenden Landes wie der Sowjetunion aus dem imperialistischen Weltmarktzusammenhang so sehr getroffen sei, daß er sich niemals mehr erholen könne. Der Kapitalismus, so lautete das stereotype Argument, sei mit der durch die Erstarkung der Sowjetunion bedingten Einengung des Weltmarktes nicht nur von einem erheblichen Teil seiner früheren Hilfsquellen abgeschnitten, sondern darüber hinaus auch von einem großen Teil seiner Absatzmärkte. Die auf Grund der steigenden organischen Zusammensetzung des Kapitals ohnehin schon gestiegenen Schwierigkeiten, weiterhin Mehrwert in ausreichendem Maße auszupressen und zu realisieren, vergrößerten sich durch diese Entwicklung noch mehr und hätten einen immer härteren Konkurrenzkampf unter den mächtigsten Kapitalien zur

Folge, der schließlich zu immer einschneidenderen Krisen führe, aus denen sich die Finanzoligarchie nur mit Hilfe einer neuen Faschisierung zu befreien vermöge. Der Kapitalismus hat seine welthistorische Mission erfüllt; unfähig zu weiterem Wachstum geht er nach Auffassung der sowjetischen Parteistrategen in Stagnation und Fäulnis über, und die Aufgabe der marxistischen ›Wirtschaftstheorie‹ besteht nur noch darin, präzise den Zeitpunkt des endgültigen Zusammenbruchs zu bestimmen.[50]

Diese Theorie von der ›allgemeinen Krise des Kapitalismus‹, die mehr im geschichtsphilosophischen Sinne zu verstehen ist als im Sinne einer ausgeführten ökonomischen Zusammenbruchstheorie[51], bildet auch die Grundlage jener Theorie des ›Staatsmonopolistischen Kapitalismus‹, die gegen Ende der fünfziger Jahre mit dem Ziel entwickelt wurde, die offizielle Lehre wieder der davoneilenden Wirklichkeit anzupassen.[52] Hatte man bis zu diesem Zeitpunkt noch kategorisch jede Möglichkeit einer staatlichen Regulierung und Planung im Kapitalismus bestritten[53], so begann man jetzt den Gedanken zu erörtern, daß der Staat als eine Art deus ex machina die kapitalistischen Krisen zwar nicht beseitigen, wohl aber mittels einer antizyklischen Konjunkturpolitik und umfassender gesamtwirtschaftlicher Planung ›überdekken‹ oder verlagern könnte.[54] Ausgehend von der Überlegung, daß der Kapitalismus längst hätte zusammenbrechen müssen, wenn ihm nicht immer wieder die Lösung des Konfliktes zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen gelungen wäre[55], rekurrierte man auf die engelssche Definition des Staates als des ›ideellen Gesamtkapitalisten‹, der über die bornierten Privatinteressen der Einzelkapitale hinaus auf die verschiedenste Weise für die Erhaltung des Gesamtsystems Sorge trage bzw. sogar als ›reeller Gesamtkapitalist‹ zum Organisator des Produktionsprozesses werde.[56] Da im Zuge der rapide fortschreitenden ›wissenschaftlich-technischen Revolution‹ die ›spontane‹ Regulierung des Systems durch das Wertgesetz immer weniger gewährleistet sei, müsse der staatsmonopolistische Regulierungsapparat eingreifen und einen Ausgleich zwischen dem Einzel- und dem Gesamtinteresse herbeiführen; was allerdings stets zu-

gleich bedeute, daß er auf gesamtgesellschaftlicher Ebene die Schaffung besonderer Monopolbedingungen ermögliche, die es den großen Kapitalien erlaubten, relativ losgelöst vom Preis- und Profitmechanismus zu produzieren und auf Kosten der nichtmonopolistischen Sektoren der Wirtschaft Extraprofite zu realisieren.[57]

Während die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus damit nicht anders als Pollock oder Marcuse dem Spätkapitalismus zwar prinzipiell die Fähigkeit zuerkannte, sich den wachsenden Verwertungsschwierigkeiten mit Hilfe einer zwar begrenzten, aber doch äußerst wirksamen Planung zu entziehen, hielt sie jedoch im Gegensatz zur These von der endgültigen Stabilisierung an der leninschen Bestimmung des Imperialismus als eines parasitären und verfaulenden Kapitalismus fest. Die bewußte Regulierung der Produktion durch eine staatliche Zentrale, so behauptete man, stoße auf die eingeschränkte, jedoch nicht gänzlich aufgehobene Wirksamkeit der ›spontanen‹ Gesetze des Kapitalismus, die aus der im Weltmaßstab unvermindert fortexistierenden Konkurrenz resultierten. Die leninsche These von der ›ungleichmäßigen Entwicklung‹ zum allgemeinen Gesetz hypostasierend, dem eine ähnliche Dignität zukommen sollte wie den von Marx entdeckten allgemeinen Gesetzen der kapitalistischen Akkumulation[58], sah man den Hauptwiderspruch des monopolistischen Kapitalismus im »Nebeneinander und Zusammenstoß von Wertgesetz und staatsmonopolistischer Regulierung«[59], die eine ›allgemeine Labilität‹ des Systems zur Folge hätten. Wenngleich der zyklische Verlauf der Krisen durch die staatliche Intervention ›abgeflacht‹ und in seiner Einheitlichkeit gestört werde, werde doch die Zyklizität des Reproduktionsprozesses nicht aufgehoben, sondern nur ›modifiziert‹: an die Stelle der jähen krisenhaften Zuspitzung der Widersprüche, die noch für den Konkurrenzkapitalismus charakteristisch gewesen sei, trete nun eine allgemeine und chronische Labilität, die in inflationistischen Preissteigerungen, lang anhaltenden Stagnationserscheinungen in einzelnen Wirtschaftszweigen und internationalen Währungskrisen zum Ausdruck komme.[60] Trotz umfassender

staatlicher Aktivitäten, so lautete das Resümee der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus, werde also die Anarchie des Kapitalismus nicht beseitigt, sondern im Gegenteil weiter verstärkt; beeinflußt durch die immer größer werdende ökonomische und politische Macht der Sowjetunion, würden die Auseinandersetzungen im Kapitalismus schließlich immer heftiger, und es sei der in diesen Auseinandersetzungen deutlich werdende schreiende Widerspruch zwischen der rationalen Organisation auf der Ebene der Einzelkapitale und der Anarchie des Gesamtsystems, der der Arbeiterklasse als dem designierten Subjekt der Geschichte die Notwendigkeit einer fundamentalen Änderung der Produktionsverhältnisse unabweisbar vor Augen führe.

Ein derartig grob gezimmertes Gebäude von Hypothesen, Postulaten und allgemeinen Tendenzaussagen, das zur theoretischen Grundlage der sowjetmarxistischen Polemik gegen Marcuse wurde[61], hielt nun freilich einer näheren Prüfung nicht stand, und es fiel Marcuse daher auch nicht schwer herauszuarbeiten, daß der Sowjetmarxismus weder theoretisch noch praktisch eine wirkliche Grenze des Kapitalismus anzugeben wußte: theoretisch nicht, weil sein Begriff des ›staatsmonopolistischen Kapitalismus‹ gerade die Aufhebung des nach Marx entscheidenden Kennzeichens der bürgerlichen Gesellschaft implizierte – das Fehlen einer *unmittelbaren Einheit* bereits in der Produktion –, und praktisch nicht, weil die Zusammenbruchstheorie, die auch noch der Theorie von der ›allgemeinen Labilität‹ des Kapitalismus zugrunde lag, kaum mehr als legitimatorische Funktionen für die sowjetische Politik besaß. Als ein Nationalstaat unter vielen, der auf die ökonomische, politische und militärische Tolerierung durch die kapitalistischen Länder angewiesen war – bzw. sogar, wie der Zweite Weltkrieg gezeigt hatte, auf deren unmittelbare Unterstützung –, war die Sowjetunion ›realistisch‹ genug, um ungeachtet ihrer geschichtsphilosophischen Prämissen klar das Nichtvorhandensein einer revolutionären Situation in Westeuropa und den USA zu erkennen und ihre ganze Politik auf eine Stärkung der antifaschistischen und demokratischen Gruppen auszurichten, was mit der leninschen Theorie über den veränder-

ten Stellenwert demokratischer Bewegungen im entwickelten Monopolkapitalismus auch zwanglos vereinbar war.[62] Die seit Mitte der dreißiger Jahre praktizierte Strategie der ›Volksfront‹ ging von der expliziten Annahme aus, daß von einer ›Aktualität der Revolution‹ in den Industrieländern keine Rede sein konnte, daß diese im Gegenteil von einem Vormarsch der ›Konterrevolution‹ gekennzeichnet seien, angesichts dessen die kommunistischen Parteien sich auf eine Verteidigung der Errungenschaften der bürgerlichen Demokratie zu beschränken hätten.[63] Die außerrussischen kommunistischen Parteien wurden daher auf eine Strategie eingeschworen, die die Aufgabe der Niederringung des Kapitalismus von den unmittelbaren Aktionen des Proletariats auf den ökonomischen Wettbewerb der Systeme verlagerte, wobei es die Funktion der Kommunisten sein sollte, die Konsolidierung und weitere Erstarkung der Sowjetunion durch flankierende politische Maßnahmen in den kapitalistischen Ländern abzusichern, indem man hier durch eine breite Bündnispolitik das Aufkommen faschistischer oder militant antikommunistischer Tendenzen zu verhindern suchte: eine Politik, die die Kommunisten dazu verpflichtete, angesichts des schier unaufhaltsamen Vordringens der ›am meisten terroristischen, chauvinistischen und reaktionären Fraktionen des Monopolkapitals‹ (Dimitroff) nun die etwas weniger terroristischen und reaktionären Fraktionen desselben zu unterstützen, und die schließlich, wie die Geschichte der Arbeiterbewegung zeigt, ihr Teil zur Liquidierung des noch vorhandenen revolutionären Potentials beitrug. Die Revolution war auf Eis gelegt, und niemand war weniger daran interessiert, sie wieder aufzutauen, als die Sowjetunion und die ihr angeschlossenen kommunistischen Parteien.[64]

Aber wenngleich nun Marcuse angesichts dieser Situation mit Recht geltend machen konnte, daß die kommunistischen Parteien zu ›Ärzten am Krankenbett des Kapitalismus‹[66] geworden seien, war doch seine eigene Theorie durchaus nicht so weit von der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus entfernt, wie er selbst glaubte. Marcuse mochte in seiner Position einen Bruch mit dem traditionellen Verständnis des Kapitalismus als

einer notwendig dem eigenen Untergang entgegenstrebenden Produktionsweise sehen, und er mochte in diesem Verständnis durch die offenkundigen Widersprüche bestärkt werden, in die sich der sowjetische Marxismus verstrickt hatte, der mit einer nicht länger den Realitäten entsprechenden Revolutionstheorie nur die eigenen partikularen Interessen legitimierte[67]; aber wenn man sich einmal nicht von den vordergründigen Kontroversen über den Stellenwert des demokratischen Kampfes und die Rolle der Arbeiterklasse beeindrucken läßt und die Grundannahmen der Theorie der eindimensionalen Gesellschaft mit denjenigen der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus vergleicht, so entdeckt man rasch die tiefe coincidentia oppositorum, die in der gemeinsamen Herkunft beider Theorien aus der Verfallsgeschichte des Marxismus ihre Wurzel hat. Waren wir schon bei der Erörterung von Marcuses Revolutionsbegriff in *Vernunft und Revolution* auf den Umstand gestoßen, daß der idealistische Ansatz bei der ›reinen‹ Subjektivität nur die kapitalistische Dichotomie von einfacher Produktion und einfacher Zirkulation unkritisch reproduziert und auf diese Weise die Notwendigkeit ausgebeuteter Arbeit immer schon unterstellt, so läßt sich diese Komplementarität von bürgerlichem Idealismus und bürgerlichem Materialismus, Subjektivismus und Objektivismus, an den gesellschaftstheoretischen Aussagen beider Theorien noch deutlicher machen. Beide Theorien lösen die von Marx aufgewiesene Dialektik der warenproduzierenden Arbeit in einen Scheinwiderspruch auf: nach ihnen gibt es keinen immanenten Selbstwiderspruch der Arbeit, sondern *zwei* Formen der Vergesellschaftung, von denen die eine aus der Arbeit ›der‹ Gesellschaft hervorgeht – der Bewältigung der Natur durch die produzierende Gattung –, die andere dagegen, sozusagen akzidentelle, aus der ›Aneignung‹, der Herrschaft einer Klasse über eine andere. Die Arbeit der Gattung schafft danach die wirkliche Allgemeinheit, die historisch zur Anerkennung drängt, die ›Aneignung‹ dagegen unterdrückt diese Allgemeinheit, partikularisiert sie und unterwirft die partikularisierten Einheiten sodann ihrer spezifischen Vermittlung: eine Annahme, die sich sowohl in Lenins These von der Si-

stierung des technischen Fortschritts durch die Monopole als auch in Marcuses Theorie der eindimensionalen Gesellschaft nachweisen läßt.[68] Was immer die Gesellschaft hervorbringt: den ›allgemeinen Reichtum‹, die Errungenschaften der Wissenschaft als des ›general intellect‹ (Marx), oder die Ergebnisse der planenden und steuernden Tätigkeit des Staates als des ›bewußt produzierten Handlungszentrums‹ (Hermann Heller), wird somit in einer Art sekundären Synthesis ›de-formiert‹, zweckentfremdet, für die Ziele der Herrschenden funktionalisiert: ›die Gattung‹ existiert als Subjekt, aber sie weiß es nicht – und eben dieses Nicht-Wissen, das fehlende Selbstbewußtsein der Gesellschaft ermöglicht den Partikularinteressen nicht nur, dort zu ernten, wo sie nicht gesät haben, sondern zugleich auch die Resultate des Fortschritts gegen die Träger des Fortschritts selbst zu wenden: eine mögliche Konsequenz dieses Ansatzes, die allerdings von Marcuse weitaus radikaler bedacht wurde als von den übrigen Vertretern der Imperialismustheorie.

Mit der Kritik der politischen Ökonomie im marxschen Sinne waren solche Überlegungen freilich nur zu vereinbaren, wenn man eine Reihe zentraler Einsichten der Werttheorie für unwesentlich erklärte. Wenngleich Marx hinsichtlich der Rolle von Staat und Politik oft zu pauschalisierenden und verkürzten Hinweisen neigte – die systematische Behandlung dieser Formen sollte, wie Rosdolsky erinnert, einem vierten Buch der Kritik der politischen Ökonomie vorbehalten bleiben[69] –, so hatte er doch stets ein Verständnis zurückgewiesen, das von einer verdinglichten Trennung zwischen Politik und Ökonomie ausging: jene äußerste Diremtion der Gesellschaft in eine subjektiv-herrschaftliche Sphäre und eine objektiv-sachgesetzliche, die Marcuse wie dem Sowjetmarxismus als unmittelbare Vorstufe der sozialistischen Gesellschaft galt, war Marx zufolge gerade die letzte und undurchdringlichste Form des kapitalistischen Verkehrungsprozesses, in dessen Verlauf sich das gesellschaftliche Verhältnis unmittelbar setzte und den Schein einer völligen Trennung des auf technisch-rationaler Basis ablaufenden Arbeitsprozesses von den abgehobenen Verwertungsinteressen der Kapitaleigner produzierte.[70] Während

dieser Schein von der neoklassischen wie von der gesamten ›marxistischen‹ Ökonomie zum Angelpunkt einer evolutionistischen Geschichtskonstruktion erhoben wurde, die die Stadien des Kapitalismus aus der Konstellation jener verdinglichten Blöcke von Politik und Ökonomie zu deduzieren bestrebt war[71], ließ Marx in seiner Analyse keinen Zweifel daran, daß ohne die beständige Integration und Weiterentwicklung subjektiver Momente durch das Kapitalverhältnis eine Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft unmöglich gewesen wäre: der gesamte Prozeß der ursprünglichen Akkumulation, die Entwicklung der Geldformen und des Kreditwesens, ja selbst des Austauschs wären nicht denkbar gewesen, wenn das Kapitalverhältnis nicht von Anfang an auf der Seite der handelnden Subjekte bestimmte Dispositionen vorgefunden und seiner Bewegung angepaßt hätte, die eine Verallgemeinerung des Wertverhältnisses erst ermöglichten. Die Wertbeziehung war eine gesellschaftliche Beziehung, in der sich ökonomische und politische Momente von Anbeginn verschränkten; die Konstruktion eines einfachen ›Konkurrenzmodells‹, in dem angeblich die gesellschaftliche Synthesis auf naturwüchsigem Wege durch das Zusammenschießen der vielen Einzelspontaneitäten erfolgen sollte, und das auf Grund dieser Selbstregulierung gleichsam apolitisch war, war dagegen eine Aufgabe, die Marx Adam Smith' und seinen ›marxistischen‹ Nachfahren überließ.

Marx zeigte nun jedoch nicht nur die Scheinhaftigkeit jener Diremtion von politischer und ökonomischer Sphäre, die das bürgerliche Denken seit Hegel beherrschte, sondern arbeitete ebenso den Grund ihrer Notwendigkeit heraus. Der Werttheorie zufolge kennzeichnete es den Vergesellschaftungsmechanismus der Arbeit unter bürgerlichen Produktionsbedingungen, daß die Individuen zwar nur noch für die Gesellschaft und in der Gesellschaft produzierten, ihre Produktion aber auf Grund der eigentümlichen Zersplitterung und Atomisierung der Produzenten nicht unmittelbar gesellschaftlich war: gesellschaftlich verhielten sich die Produzenten erst in der Zirkulation, im Austauschverhältnis, in dem ihre Produkte nur insoweit galten, als sie Wert

verkörperten, Inkarnation des nur in der Form der abstrakten Allgemeinheit existierenden gesellschaftlichen Zusammenhangs waren. Obwohl Teile einer Einheit, Glieder eines Systems von Arbeiten, konnten die besonderen Arbeiten ihre Zugehörigkeit zu diesem System nur geltend machen in ihrer Wertgegenständlichkeit, so daß die Gesellschaftlichkeit des Ganzen nicht in den unmittelbaren Handlungen der Individuen lag, sondern außerhalb ihrer existierte, ihnen vorgegeben war als »äußerliches Band«[72], als «bloße Abstraktion, bloße äußerliche, zufällige Sache für den Einzelnen«.[73]

Aber wenn es unter diesen Umständen durchaus zutreffend war, die Individuen nur als »Repräsentanten von Ware«, als »Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse« zu bezeichnen, »als deren Träger sie sich gegenübertreten«[74], so war doch für die warenproduzierende Gesellschaft entscheidend, daß dieses dominante ökonomische Verhältnis nicht unmittelbar in Erscheinung trat. Zwar lag die gesellschaftliche Identität der Subjekte ganz in der Wertgegenständlichkeit ihrer Waren, doch setzte die Realisierung des in ihnen verkörperten Wertes voraus, daß die Individuen nicht nur »Charaktermasken« waren, vielmehr bewußt miteinander in Kontakt traten und ihre Produkte austauschten: um sich als Konsumenten und Produzenten zu betätigen, mußten sie Zirkulationsagenten sein. Als solche aber waren sie Subjekte besonderer Art, mußten sie doch hier ihre konkret-nützlichen Arbeitsprodukte auf ein als gesellschaftlich gültig gesetztes allgemeines Äquivalent beziehen und damit nicht nur vom empirisch-konkreten Charakter ihrer Produkte, sondern ebenso von ihrer eigenen individuellen Besonderheit abstrahieren:

»Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelst eines beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt.«[75]

Wenngleich *bestimmte* Individuen mit *bestimmten* Bedürfnissen, geleitet von ihrem »Einzelinteresse im Gegensatz zu dem des andren«[76], mußten die Warenbesitzer ihre empirischen Bedürfnisse und Interessen domestizieren und sich auf ihren eigenen abstrakten Zusammenhang beziehen, von dem sie abhängig waren; und es war diese notwendige Beziehung, in der sie nach Marx *neben* ihrer Besonderheit und materiellen Bedürftigkeit ein Dasein als abstrakt-allgemeine ›Person‹ erhielten, deren wesentliche Bestimmung, wie aus allen bürgerlichen Gesetzbüchern hervorgeht, in der Fähigkeit zum Erwerb und zur Veräußerung von ›Ware schlechthin‹ bestand. In dieser Eigenschaft als Privateigentümer, in der sich die Warenbesitzer schon vor der rechtlichen Fixierung dieses Verhältnisses im Vollzug des Tauschaktes faktisch anerkannten – »Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben«[77] –, galten die Individuen nicht mehr als konkret-bedürftige Wesen, sondern nur noch als »subjektivierte Tauschwerte, d. h. lebendige Äquivalente«.

»Da sie nur als Subjekte der Äquivalenz füreinander sind, sind sie als Gleichgeltende zugleich Gleichgültige gegeneinander. Ihr sonstiger Unterschied geht sie nichts an. Ihre individuelle Besonderheit geht nicht in den Prozeß ein. Die stoffliche Verschiedenheit im Gebrauchswerte ihrer Waren ist ausgelöscht in dem idealen Dasein der Ware als Preis . . .«[78]

Es war diese für die warenproduzierende Gesellschaft eigentümliche Verdoppelung des gesellschaftlichen Zusammenhangs in ein Verhältnis von Dingen einerseits und abstrakt-willensmäßige Beziehungen von ›Rechtssubjekten‹ andererseits, die nach Marx die Entstehung eines juristisch-politischen ›Überbaus‹ ermöglichte, in dem die abstrakten Willensverhältnisse verfestigte und institutionalisierte Form annahmen.[79] Als »Struktureffekt der einfachen Zirkulation«[80], die hier freilich nicht im historizistischen Sinne einer ›einfachen Warenproduktion‹ zu verstehen ist, ergab sich zunächst die juristische Kodifizierung der im Austausch entstandenen wechselseitigen Anerkennung der Tauschsubjekte als Privateigentümer und damit jener Übergang ›from status to contract‹ (Henry S. Maine), in dessen Verlauf die vorbürgerlich-feudalen, auf persönlichen Abhängigkeitsverhältnis-

sen gegründeten Sozialordnungen mehr und mehr durch den Zusammenhang formell freier und gleicher Subjekte abgelöst wurden. Emanzipation des Individuums als abstrakter Person und Expansion des Tauschwertsystems waren in diesem Sinne zwei Seiten des gleichen Prozesses: indem sie für die Verallgemeinerung des Rechtsverhältnisses eintraten – denn dies war die Form, in der ihnen ihr eigener gesellschaftlicher Zusammenhang zu Bewußtsein kam –, forcierten die Individuen die Universalisierung des Wertverhältnisses. Die Forderung nach Freiheit und Eigentum, die im Mittelpunkt der großen bürgerlichen Erhebungen des 17. und 18. Jahrhunderts stand, implizierte dabei zweierlei: zum ersten sollte sie die Sphäre des Warenverkehrs gegenüber den Eingriffen der unberechenbaren feudal-absolutistischen Willkürherrschaft schützen und den Äquivalententausch durch staatliche Garantien institutionell sichern. Zu diesem Zweck bedurfte es der Bindung des vorgefundenen herrschaftlichen Gewaltapparats an das Prinzip gesetzesförmlicher Bestimmtheit, durch die die Aktionen des Staates maximal voraussehbar, nach Qualität und Intensität berechenbar und kontrollierbar gemacht werden sollten: dies war mit der Parole des ›government of laws and not of men‹ gemeint.[81]

Stand damit vor allem die Abwehr obrigkeitsstaatlicher Willkür und Sicherung des privaten Warenverkehrs durch die Garantie von Freiheit und Eigentum im Zentrum der Forderungen des frühen Bürgertums, so war doch dieser Kampf um die Durchsetzung rechtsstaatlicher Verhältnisse – und dies ist der zweite, ebenso wichtige Aspekt – nicht zu trennen von der gewaltsamen Herstellung von Lohnarbeitsverhältnissen, wie sie im Prozeß der ursprünglich-akkumulativen Trennung der Produzenten von den Produktionsmitteln auf barbarisch-terroristische Weise geschah. Daß die zum ›friedlich diskutierenden Publikum versammelten Privatleute‹ (Habermas) bedenkenlos für die Funktionalisierung der absolutistischen Form fürstlicher Souveränität für die Durchsetzung bürgerlicher Produktionsverhältnisse eintraten[82], war durchaus kein Widerspruch zu den von ihnen verkündeten Prinzipien, kein ›Rückfall‹ hinter die Maßstäbe der eigenen Rationali-

tät, sondern gerade deren Verwirklichung: denn um das System der Freiheit und Gleichheit zu verallgemeinern, mußten die Individuen von allen Momenten ihrer gegenständlich-sinnlichen Wirklichkeit getrennt und zu dem gemacht werden, was die tauschenden Bürger bereits waren: bloße Geldsubjekte, abstrakte Personen, die einander nicht als lebendige Wesen kannten, sondern nur als Träger der jeweils in ihren Waren materialisierten Arbeitszeit. Erst damit, daß das Arbeitsvermögen aus allen vorbürgerlich-fixen Zusammenhängen herausgelöst und in den Austausch einbezogen wurde, erhielt das System der Freiheit und Gleichheit seine »letzte Ausbildung«.[83] Und es war gerade diese *Durchsetzung* des gleichen Rechts, nicht dessen Einschränkung oder Instrumentalisierung für irgendwelche partikularen Herrschaftsinteressen, die den bürgerlichen Vergesellschaftungszusammenhang als Unterdrückungszusammenhang auswies. Die Durchsetzung des gleichen Rechts, die noch zu Marx' Zeiten erst als in der ›sozialen Demokratie‹ erreichbar schien, war gleichbedeutend mit der Universalisierung des Wertverhältnisses:

»Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehn; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedne Individuen, wenn sie nicht ungleiche wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer *bestimmten* Seite faßt, z. B. im gegebnen Fall sie *nur als Arbeiter* betrachtet und weiter nichts in ihnen sieht, von allem andern absieht.«[84]

Geht man von diesen Bestimmungen aus, wie sie sich aus der Analyse der einfachen Warenzirkulation als eines noch ganz abstrakten Verhältnisses ergeben, so zeigt sich die Unhaltbarkeit eines Ansatzes, der entweder ökonomistisch den ›Idealismus des Staates‹ unmittelbar aus dem ›Materialismus der Gesellschaft‹ ableitet oder aber Staat und Politik als bewußte Vergesellschaftungsform gegen den unbewußt-naturwüchsigen Zusammenhang der Konkurrenz ausspielt. Als spezifische Form eines sich-selbst-widersprechenden Inhalts entspringt der juristisch-politische Überbau nicht, wie die frühbürgerlichen Vertragstheorien ebenso wie deren vulgärmaterialistische Reprise glauben, dem

bewußten Zusammenschluß der konkret-empirischen Gesellschaftsmitglieder[85], ist nicht ›Mittel‹ des Subjekts ›Gesellschaft‹, das mit dem Staat jene gewaltigste aller Maschinen errichtet (Hobbes), mit deren Hilfe der bellum omnium geschlichtet werden kann: er ist die »Basis in einer andren Potenz«[86], Erscheinungsform eines gesellschaftlichen Verhältnisses, das sich auf Grund seines inneren Widerspruchs in eine sachlich-ökonomische und eine juristisch-politische Sphäre verdoppeln muß. Indem der ›Überbau‹ diese Verdoppelung durch die gesetzesförmliche Fixierung und Institutionalisierung der abstrakten Willensverhältnisse befestigt und die Existenz der Individuen als Privateigentümer notfalls mit Zwangsgewalt garantiert, sichert er schon durch seine bloße Form die Reproduktion eines Verhältnisses, in dem den Produzenten ihr eigener gesellschaftlicher Zusammenhang in abstrakter Form gegenübertritt und sie sich unterwirft. Gerade darin, daß er dabei auf alle Gesellschaftsmitglieder als freie und gleiche Rechtssubjekte sich bezieht und sie der Herrschaft des generellen Gesetzes unterwirft, sich mithin indifferent gegenüber den jeweiligen Besonderheiten und Qualitäten verhält, liegt seine spezifische Differenz, sein Klassencharakter, der, wie die Kritik des Gothaer Programms zeigt, auch dann noch nicht aufgehoben ist, wenn die manifesten Formen gesellschaftlicher Ungleichheit beseitigt sind.[87]

Auf der Grundlage dieser Bestimmungen lassen sich, freilich nur sehr abstrakt, Möglichkeiten und Grenzen staatlichen Handelns auch in entwickelteren Verhältnissen angeben.[88] Wenngleich nicht zu bestreiten ist, daß in der entfalteten bürgerlichen Gesellschaft gegenüber jener vom englischen Kapital beherrschten Phase des Weltmarktzyklus im 19. Jahrhundert, in der sich der ökonomische Prozeß noch weitgehend selbstregulativ vollzog[89], eine erhebliche Zunahme staatlicher Aktivitäten zu verzeichnen ist, muß diese Entwicklung doch weit eher als die Herausbildung eines *adäquaten* kapitalistischen Staates begriffen werden denn als eine Entfernung des Kapitals von seinem Begriff, als Übergang von einer, wie Pollock es formuliert hat, überwiegend ökonomisch zu einer überwiegend politisch geprägten Ära: eine The-

se, die schon vom Ansatz her Kapitalismus nicht anders als die neoklassische Ökonomie[90] mit einem rein sachgesetzlichen Zusammenhang gleichsetzt, in dem die knappen Ressourcen durch den Markt als optimalen Allokationsmechanismus verteilt würden. Gegenüber einer solchen Auffassung, die die Intervention staatlicher Instanzen als Indiz für das Versagen dieses Mechanismus ansieht und folgerichtig daraus den Wechsel vom ›Primat der Ökonomie‹ zum ›Primat der Politik‹ ableitet, muß daran festgehalten werden, daß der juristisch-politische ›Überbau‹ seine Bestimmung als bloße Form, durch die hindurch ein bestimmter Inhalt sich durchsetzt, keineswegs willkürlich zu suspendieren vermag. Obwohl der Staat auf Grund seines ›Monopols legitimierter Gewaltsamkeit‹ (Max Weber) jederzeit in der Lage ist, das Interesse der Staatsbürger als Gesamtheit, als Zusammenhang der abstrakt-allgemeinen Personen, gegenüber einzelnen oder Gruppen zu verteidigen, die diesen Zusammenhang zu sprengen drohen, liegt doch in jener Formbestimmung, die den Staat mit scheinbar unbeschränkter Machtfülle ausstattet, zugleich auch seine Beschränkung. Selbst Resultat des für die Wertbeziehung charakteristischen Verdoppelungsprozesses, kann er sich nicht auf den *Grund* jenes Mechanismus beziehen, sondern nur auf dessen *Erscheinungsform:* den Zusammenhang der Staatsbürger bzw. Rechtspersonen auf der einen Seite, den Zusammenhang der um die Verteilung des produzierten Neuwerts konkurrierenden Revenuequellenbesitzer auf der anderen Seite. Während er sich auf die ersteren als Rechtssubjekte bezieht und die von der Willkür des Kapitals ebenso wie vom Widerstand der Arbeiter ständig bedrohte formale Freiheit und Gleichheit aufrechtzuerhalten bestrebt ist, kommt ihm darüber hinaus mit fortschreitender Entfaltung des Kapitalverhältnisses in Beziehung auf die letzteren auch eine ökonomische Dimension zu, indem er den ihm in Form von Steuern zufließenden Teil des gesellschaftlich produzierten Reichtums dazu verwendet, Mängel in der Reproduktion der Konkurrenzsubjekte auszugleichen: gegenüber den Besitzern der Revenuequelle Arbeit in Form von Sozialpolitik, gegenüber der Besitzern der Revenuequelle Kapital in Form von

wirtschaftspolitischen Maßnahmen zur Verbesserung der Akkumulationsbedingungen etc.[91]

Aus dieser Bestimmung erhellt nun freilich auch, daß der Aktionsspielraum des Staates keineswegs so unbegrenzt ist, wie dies in den Theorien über den ›Primat der Politik‹ zum Ausdruck kommt. Indem er sich auf die Konkurrenz als die »fertige Gestalt der ökonomischen Verhältnisse« bezieht – eine Gestalt, in der nach Marx »alles verkehrt« erscheint, die »gegensätzlich zu ihrer innern, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff« ist[92] –, bezieht er sich auf einen mystifizierten Zusammenhang, in dem den Individuen der »Weltmarkt, seine Konjunkturen, die Bewegung der Marktpreise, die Perioden des Kredits, die Zyklen der Industrie und des Handels, die Abwechslung der Prosperität und Krise, (ihnen) als übermächtige, sie willenlos beherrschende Naturgesetze erscheinen und sich ihnen gegenüber als blinde Notwendigkeit geltend machen«.[93] Es ist diese Beziehung des Staates auf den bereits ›fertigen‹ gesellschaftlichen Zusammenhang, die sowohl seine Planungs- und Prognosekapazität beeinträchtigt als auch seinen ökonomischen Aktionsspielraum begrenzt. Da er als Garant der Privateigentümergesellschaft nicht selbst, wie noch Engels annahm, zum reellen Gesamtkapitalisten werden kann, ohne die Bedingungen seiner Existenz aufzuheben, ist er darauf verwiesen, jene Medien zu benutzen, deren sich auch die Individuen in ihrem Verkehr untereinander bedienen – des Rechts und des Geldes. Seine Beziehung auf den Reproduktionsprozeß ist damit, trotz ›antizyklischer Konjunkturpolitik‹ und ›Globalsteuerung‹, äußerlich und muß es auf Grund des Charakters jener Medien als verselbständigter Formen auch sein.[94] In allen seinen Aktivitäten setzt er den ökonomischen Prozeß voraus: um kompensierend und balancierend tätig zu sein, um gravierende Disparitäten und Disproportionalitäten auszugleichen und deren Umschlag in systemgefährdende Reaktionen der konkurrierenden Klassen zu vermeiden, ist er darauf angewiesen, daß ihm die dazu erforderlichen finanziellen Mittel zur Verfügung stehen; und es ist evident, daß es dazu einer florierenden Akkumulation bedarf, da doch die staat-

lichen Finanzen trotz ›deficit spending‹ in letzter Instanz von der profitablen Verwertung der Einzelkapitale abhängig sind.[95]

Wenn wir bis zu diesem Punkt so nachdrücklich den Ansatz von Marx von demjenigen seiner Nachfolger unterschieden haben, so geschah dies nicht in der Absicht, nur die Reinheit der ursprünglichen Lehre gegenüber ihren späteren Verfälschungen in Schutz zu nehmen: das folgende Kapitel wird zeigen, inwiefern die kritisierte Theorie vom ›Primat der Politik‹ keineswegs bloß eine jederzeit korrigierbare ›Abweichung‹ ist, sondern – wenn auch begriffslos – zentrale Strukturveränderungen reflektiert, die für das entwickelte Kapitalverhältnis charakteristisch sind. Unsere Kritik sollte jedoch deutlich machen, daß die für Historizismus und Ökonomismus kennzeichnende Ausblendung wichtiger Einsichten der Kritik der politischen Ökonomie zu einer fatalen Subjektivierung von Systemprozessen führt, in deren Gefolge der Kapitalismus schließlich als ein gänzlich disponibler Zusammenhang erscheint, der dem Zugriff der historischen Akteure – seien es die Monopolisten oder die Revolutionäre – offen steht. Weil die Theorie vom ›Primat der Politik‹ in all ihren Varianten den *realen Selbstwiderspruch* der Arbeit, der zur Unterdrückung der gebrauchswertproduzierenden und zur Verselbständigung der abstrakten Arbeit führt, von Anfang an nur als *Scheinwiderspruch* zu denken vermag, gleichsam nur als eine Art Selbstverdunkelung der konkreten Arbeit, kann sie eine mögliche Veränderung dieser Konstellation nur als Durchbruch des ›wahren Wesens‹, als Sieg der Arbeit über die Entfremdung denken. Und weil sie nicht begreift, daß auch die im Staat sich artikulierende Subjektivität Moment der *abstrakten* Vergesellschaftung ist, sitzt sie dem puren Schein auf und erklärt zur Manifestation des Gattungssubjekts, was in Wirklichkeit doch nur Manifestation des Systemzwangs ist. Die Produktion, so scheint es ihr, wird durch die kapitalistisch induzierte Entwicklung der Produktivkräfte bis zu dem Punkt getrieben, an dem sie ihre Selbstverdunkelung überwindet und, wie der hegelsche Maulwurf am Ende seiner Arbeit, zum Selbstbewußtsein gelangt: derart selbstbewußt geworden, scheint die Ar-

beit in der Tat der vermittelnden Funktionen eines verselbständigten Überbaus nicht mehr zu bedürfen; und es scheint somit für das bereits herausgebildete Subjekt nur noch darauf anzukommen, den letzten Schritt zu tun und die herangereiften Möglichkeiten in Wirklichkeit zu verwandeln.

Konsequenz dieser Subjektivierung von Systemeigenschaften ist es, daß die Kapitalismustheorie und mit ihr die Revolutionstheorie tendenziell in Beliebigkeit umschlägt. Im gleichen Maße, in dem die Theorie vom ›Primat der Politik‹ die nach Marx für die bürgerliche Gesellschaft wesentliche Verdoppelung des gesellschaftlichen Zusammenhangs in eine sachlich-ökonomische und eine herrschaftlich-politische Sphäre nach der Seite der letzteren hin auflöste und die kapitalistischen Antagonismen auf den Widerspruch zwischen Unterdrückern und Unterdrückten reduzierte, mithin von subjektiven Zufälligkeiten abhängig machte, schrumpfte auch die Revolutionstheorie zur bloßen ad-hoc-Einschätzung, zur grobschlächtigen Prognose, deren Not auch noch als die Tugend ausgegeben wurde, daß der Marxismus nun einmal kein Objektivismus sei und des Handelns der Individuen bedürfe: eine Mischung aus Pragmatismus und geschichtsoptimistischer Prätention, die durch die entleerten Schemata der Kritik der politischen Ökonomie nur notdürftig zusammengehalten wurde. Diese Theorie wußte alles und in Wahrheit doch nichts; und so war es denn auch kein Widerspruch, wenn Marcuse und der Sowjetmarxismus aus den gleichen theoretischen Prämissen sowohl die These von der endgültigen Stabilisierung des Kapitalismus abzuleiten vermochten als auch deren Gegenteil. Wo alles von den Subjekten abhing, war im Grunde alles möglich, und Marcuse selbst dokumentierte die Austauschbarkeit der Positionen dadurch, daß er bald nach den Erfahrungen der Rezession von 1966/67 von seinen Annahmen abrückte und nun wieder die Krisenanfälligkeit des Ganzen betonte.[96]

Angesichts dieser Depotenzierung der marxschen Theorie, die allerdings nur die reale Krise der revolutionären Arbeiterbewegung zum Ausdruck bringt, ist es denn auch nicht weiter verwunderlich, daß Marcuse wie der sowjetische Marxismus auch hin-

sichtlich des möglichen Trägers einer Revolution zu Bestimmungen gelangten, die dem frühbürgerlichen Selbstverständnis näher standen als der Kritik der politischen Ökonomie. Zwar betonten beide Theorien die hervorragende und zentrale Bedeutung, die nach wie vor dem Proletariat im revolutionären Prozeß zukomme[97], doch war damit nicht das Proletariat als solches gemeint, als empirische Klasse in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit, sondern das Proletariat als ›allgemeine Klasse‹, als Verkörperung eines Allgemeinen, das erst seine besondere Existenzform abzustreifen hatte, um seiner historischen Aufgabe gerecht werden zu können. Das Proletariat war ein verschwommenes Etwas, der ›Gesamtarbeiter‹, der dem ›Gesamtkapital‹ gegenüberstand, eine abstrakte Kategorie, die so umfassend war, daß sie zwanglos mit jenem anderen Begriff vertauscht werden konnte, der im Mittelpunkt der bürgerlich-jakobinischen Revolutionstheorien gestanden hatte und nun von den zusehends verflachenden Versuchen aufgegriffen wurde, den Marxismus als Revolutionstheorie aufrechtzuerhalten: dem ›Volk‹. Das Volk, die Gesamtheit der ›Staatsbürger‹, der formell freien und gleichen citoyens, war für Marcuse wie für die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus der wahre Träger des sozialen Wandels: zunächst in defensiver Hinsicht, insofern angesichts der totalitären Tendenzen des Monopolkapitalismus die einzige Garantie gegen Faschisierungsprozesse in der Herstellung einer »Einheitsfront«[98] bestehen sollte, die für die Verteidigung der progressiven Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft eintreten würde; dann aber auch in offensiver Hinsicht, insofern unter monopolistischen Bedingungen »Forderungen und Aktionen, die in anderen Situationen als reformistische, bürgerlich-liberale Politik mit Recht verworfen wurden«, eine »positive Bedeutung« haben konnten.[99] Der Kampf für die Demokratie, für die ›wahre‹ Selbstbestimmung des Volkes, sollte in der monopolkapitalistischen Gesellschaft gleichbedeutend mit dem Kampf für den Sozialismus sein: zwar nicht unmittelbar, wohl aber in vermittelter Weise, indem schon der Kampf für die Menschen- und Bürgerrechte angesichts der sich refeudalisierenden Produktionsverhältnisse sprengenden Charakter haben soll-

te. Der Monopolkapitalismus kannte keine Klassen mehr, keine antagonistischen Widersprüche, sondern nur noch den einen, alles umfassenden Gegensatz zwischen unterdrückendem politisch-militärischen Apparat und unterdrücktem, aufbegehrendem Willen: »dem Kapital steht jetzt die gesamte Masse der arbeitenden Bevölkerung gegenüber.«[100]

So mündeten schließlich sowohl die Versuche des ›libertären‹ als auch des ›orthodoxen‹ Sozialismus, unter den Bedingungen der vollendeten reellen Subsumtion noch am klassischen Anspruch des Marxismus festzuhalten, zugleich Theorie der kapitalistischen Gesellschaft *und* ihrer revolutionären Aufhebung zu sein, am Ende gleichermaßen in einen Rekurs auf die Emanzipationskategorien des revolutionären Bürgertums. Die postmarxsche Revolutionstheorie war ausgegangen von der Intention, die Welt des Kapitals im Namen der Arbeit aus den Angeln zu heben; sie hatte dies versucht, indem sie wechselweise Arbeit entweder objektivistisch als eine Weise der Natur oder subjektivistisch als Mittel eines Zwecke realisierenden, überempirischen Subjekts bestimmt hatte. Beide Versionen waren teleologisch und mündeten schließlich in eine Metaphysik, die zum Ersten verklärte, was der Kapitalismus doch allererst hervorgebracht hatte. Indem ›Humanismus‹ und ›Ökonomismus‹ verkannten, daß die Vergesellschaftung der Arbeit keine Leistung der Arbeit war, die die kapitalistische Form der Aneignung mit Notwendigkeit transzendieren würde, trugen sie entgegen ihren Intentionen im Ergebnis nur dazu bei, jenes ›Gehäuse der Hörigkeit‹ weiter zu festigen, aus dem sie doch entkommen wollten; ihre Auflehnung gegen das Kapital bewirkte dessen Stabilisierung. Daß die Revolutionstheorie nunmehr in ihrer volksfrontstrategischen Schwundstufe jeglichen Anspruch auf eine Realisierung *sozialistischer* Ziele fallen ließ und die Ideale der bürgerlichen Emanzipation zu Bildern einer von Ausbeutung und Unterdrückung befreiten Gesellschaft erhob, war in diesem Sinne kein Rückfall, sondern das Eingeständnis des eigenen Wesens: der revolutionäre Marxismus kam zu sich selbst, indem er offen das Scheitern seiner Bestrebungen aussprach, den Bannkreis des Kapitals auf

arbeitsontologischem Wege zu durchbrechen. Es sollte Marcuses eigentliches Verdienst werden, daß er in dieser Kapitulation der Revolutionstheorie nicht verharrte und stattdessen die analytischen Einsichten von Marx für eine Theorie des Spätkapitalismus fruchtbar machte, die zwar nicht mehr den Anspruch erheben konnte, Kritik im kantischen Sinne eines grenzenziehenden Geschäfts zu sein – denn es war das Wesen des Kapitals, seine Grenzen hinwegzuarbeiten –, dennoch aber zumindest dessen begriffliche Durchdringung ermöglichte; was nicht viel war, aber immer noch mehr als die verzweifelten Willenskundgebungen eines Vulgärsozialismus, die die reale Ohnmacht der Opposition nur schlecht zu verdecken vermochten.

2. *Kritik der politischen Technologie*

In der Auseinandersetzung mit der Theorie der eindimensionalen Gesellschaft haben wir uns im vorangegangenen Kapitel mit einer Argumentationsfolge beschäftigt, die Marcuse als Erben und, in gewissem Sinne, auch als Vollender der klassischen Imperialismustheorien auswies. Wie diese sah Marcuse das Kennzeichen der Epoche in der Ablösung des ›Primats der Ökonomie‹ durch den ›Primat der Politik‹, in der Auflösung aller vermittelnden Instanzen und Institutionen wie Konkurrenz, Markt, parlamentarische Herrschaft. Aber im Unterschied zu Kautsky und Hilferding, Lenin und Bucharin, die in dieser Entwicklung zugleich auch eine *Politisierung der Klassenauseinandersetzungen* gesehen hatten, die aus dem Widerspruch zwischen ökonomisch progressiven und politisch regressiven Tendenzen hervorging, stand Marcuse vor dem Problem, den Ansatz der Imperialismustheorien in einer Zeit zu bewahren, in der sich die Wirklichkeit offenkundig nicht mehr zum revolutionären Gedanken drängte. Durch die Erfahrungen der faschistischen Krisenlösung und der stalinistischen Deformation der Arbeiterbewegung skeptisch geworden gegenüber jenem blinden Optimismus, der in der Entwicklung

der Produktivkräfte stets zugleich einen Fortschritt der Gattung als solcher zu entdecken vermeinte, glaubte Marcuse den Wahrheitsgehalt der klassischen Theorie nur dadurch retten zu können, daß er sie aufs äußerste zuspitzte und das aussprach, was sich jetzt, nach dem Zusammenbruch aller revolutionären Hoffnungen, als immanente Konsequenz ergab: daß der Kapitalismus nicht länger auf der Linie seiner eigenen Entwicklung revolutionierbar war, daß er den Konflikt zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zugunsten der letzteren gelöst hatte und zu einem reinen Herrschaftsverhältnis geworden war, aus dem es keinen Ausweg mehr gab außer dem Willen der Beherrschten. Wenn die Annahme der Imperialismustheorie richtig war, daß der Kapitalismus im Zuge des Monopolisierungsprozesses wachsende Planungs- und Steuerungskapazitäten entwickelte, diese jedoch von den Herrschenden *gegen* die Unterdrückten benutzt werden konnten, anstatt den Unterdrückungszusammenhang zu erschüttern, schien es Marcuse nicht mehr ausgeschlossen zu sein, daß sich der Kapitalismus gegenüber allen divergierenden und zentrifugalen Tendenzen langfristig behaupten konnte; der Endpunkt des Kapitals war gekommen, wie Hilferding und Lenin prognostiziert hatten – aber es schien jetzt, nach dem Scheitern aller revolutionären Intentionen, eher ein Endpunkt im Sinne einer vollen Entfaltung aller seiner Möglichkeiten zu sein als ein Endpunkt im Sinne des notwendigen Untergangs.

Die Theorie der eindimensionalen Gesellschaft beschränkte sich nun aber nicht darauf, im Gegenzug gegen die ökonomischen Zusammenbruchstheorien die Stabilisierung des Kapitalismus durch die Intervention der Politik zu behaupten. Was sie sehr viel mehr interessierte, war gerade der offenkundige Widerspruch, daß einerseits eine Politisierung der gesellschaftlichen Zusammenhänge zu beobachten war, diese Politisierung andererseits aber nicht zu einer wachsenden Bewußtwerdung der Individuen über die Irrationalitäten der kapitalistischen Produktionsweise führte, sondern im Gegenteil von einer globalen Entpolitisierung der Klassenauseinandersetzung begleitet war. Daß sich der Kapita-

lismus unter dem ›Primat der Politik‹ ökonomisch stabilisiert hatte, war keineswegs der entscheidende Punkt, um den die Theorie der eindimensionalen Gesellschaft kreiste: denn wenngleich Marcuse der Veränderung der ökonomischen Bedingungen insofern Bedeutung beimaß, als der krisenfreie Verlauf des Akkumulationsprozesses es dem ›Welfare and Warfare State‹ ermöglichte, die Arbeiterschaft vermittels sozialpolitischer Maßnahmen ans System zu binden und Konflikte bereits im Entstehen zu pazifizieren, saß er doch nicht dem irrigen Glauben auf, daß schon eine bloße Verschlechterung der Verwertungsbedingungen automatisch zu einer Radikalisierung der Arbeiter führen müsse[1]: die Revolution war für ihn ein Prozeß, der vom Willen und vom Bewußtsein der Beteiligten abhing, nicht ein mechanischer Reflex der konjunkturellen Bewegungen. Der Reichtum der ›affluent society‹ und die relative Krisenlosigkeit des wirtschaftlichen Wachstums waren unter diesen Umständen zwar wichtige Bedingungen, die die Revolutionstheorie zu berücksichtigen hatte, doch genügten sie für sich genommen nicht, um den Stillstand der Dialektik zu erklären: auf Repression und Manipulation allein, so erkannte Marcuse, konnte die Macht der Herrschenden nicht gegründet sein. Für die Stabilität der eindimensionalen Gesellschaft mußte es andere, tiefer liegende Gründe geben.

Marcuses erster Versuch, eine Erklärung für jenen eigentümlichen Widerspruch zwischen der von ihm konstatierten Politisierung der Gesellschaft im Spätkapitalismus und der dazu konträr verlaufenden Entpolitisierung der Massen zu finden, ging zunächst über seine bisherige Interpretation der Verdinglichungstheorie nicht hinaus. Seit *Vernunft und Revolution,* wo er trotz partieller Kritik am Idealismus doch immer an dessen Grundpositionen festgehalten hatte, betrachtete Marcuse die gegenständliche Welt als Vergegenständlichung eines überempirischen Formsubjekts, das sich in einem weltgeschichtlichen Prozeß universalisierte. Die Ergebnisse der modernen Wissenschaft, zumal der nachklassischen Physik schienen ihm die Annahme zu bestätigen, von der der philosophische Idealismus seit jeher ausgegangen war: daß die Objektivität »Objekt für eine Subjektivität« war,

eine konstitutive Subjektivität, »die das Telos, die Zwecke bereitstellt«. Die Vernunft, so glaubte Marcuse, sei imstande, »die Natur von ihrer eigenen Brutalität, ihrer eigenen Unzulänglichkeit, ihrer eigenen Blindheit zu befreien«, die Materie »rationalen Maßstäben und Zielen zu unterwerfen« und das ›Reich der Unmittelbarkeit‹ in einen ›Teil der Menschenwelt‹ zu verwandeln[2];und sie könne dies, weil sie sich spezifischer Mittel zu bedienen wisse, die eine fortschreitende Kontrolle des Naturzusammenhangs ermöglichten. Anknüpfend an die operationalistischen und konstruktivistischen Reflexionsformen der zeitgenössischen Wissenschaft, die die innere Technizität der zur Formulierung des Naturgeschehens verwendeten Begriffe herausgearbeitet hatten[3], sah Marcuse in Naturwissenschaft und Technik ein Instrument, mit dessen Hilfe der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur bewältige. Auf Grund ihrer reinen Idealität, ihrer alle mögliche Erfahrung übersteigenden, ja diese überhaupt erst ermöglichenden Abstraktheit erschienen ihm die naturwissenschaftlich-technischen Verfahren als solche indifferent gegenüber politischen Zwecken, als eine Gestalt des Geistes, die der Logik zweckrationalen und am Erfolg zu kontrollierenden Handelns folge, und die im Verlauf der Evolution der Gattung die »Befriedigung der Bedürfnisse und die Verringerung harter Arbeit« ermögliche.[4] Sie entwickele ein »Universum von Mitteln«[5], die »von der Sache selbst gefordert, gleich gültig in den verschiedensten politischen, kulturellen, moralischen Zielsetzungen und Institutionen«seien[6] und ebenso die Schwäche wie die Macht des Menschen vermehren könnten, je nach den Zwecken, für die sie eingesetzt würden:

»Dennoch kann man darauf bestehen, daß die Maschinerie des technologischen Universums ›als solche‹ politischen Zwecken gegenüber indifferent ist – sie kann eine Gesellschaft nur beschleunigen oder hemmen. Eine elektronische Rechenmaschine kann einem kapitalistischen wie einem sozialistischen Regime dienen; ein Zyklotron kann für eine Kriegs- wie für eine Friedenspartei ein gleich gutes Werkzeug sein.«[7]

Aber wenn von hier aus die Annahme berechtigt war, daß die fortschreitende Unterwerfung der Natur unter die ›Macht der

Vernunft‹ ihrer immanenten Dynamik nach einem Punkt zustrebt, an dem sich der Mensch zum ersten Mal in der Geschichte vom Zwang rastloser Produktivität im Dienste der Selbsterhaltung befreien und die Technik in ein Mittel für die ›Kunst des Lebens‹ und die ›Befriedung des Daseins‹[8] verwandeln kann, war es nach Marcuse doch kennzeichnend für die besondere Form, in der sich dieser Prozeß abspielt, daß der Fortschritt der Produktivkräfte unter kapitalistischen Bedingungen in sein Gegenteil verkehrt werden kann. Da die konstitutive Subjektivität nur erst ›an sich‹ existiert, nicht aber schon ›für sich‹, ist es möglich, daß die herrschenden Partikularinteressen, deren Machtposition durch den technischen Fortschritt bedroht wird, die Technik selbst zur Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft benutzen. Um weiterhin entgegen den mit dem erreichten technischen Stand ›objektiv‹ gegebenen Möglichkeiten einer Neuorganisation der gesellschaftlichen Produktion am Status quo festzuhalten, müssen die Herrschenden das, was an sich ein »Instrument der *Befreiung* des Menschen« ist[9], in ein Instrument seiner Unterdrückung verwandeln:

»Die Regierung fortgeschrittener und fortschreitender Industriegesellschaften kann sich nur dann behaupten und sichern, wenn es ihr gelingt, die der industriellen Zivilisation verfügbare technische, wissenschaftliche und mechanische Produktivität zu mobilisieren, zu organisieren und auszubeuten.«[10]

Sie kann dies nach Marcuses Auffassung auf verschiedene Weise tun. Einmal kann sie die bestehende Technik zu Zwecken der Destruktion, der organisierten Vergeudung und Verschwendung benutzen: diese Möglichkeit steht im Mittelpunkt der Theorie vom ›Primat der Politik‹, die wir bereits kennengelernt haben. Zum andern aber, und dies erschien Marcuse als das weitaus wichtigere Moment, kann die Technik auf Grund ihres gesellschaftlichen Zwecken gegenüber indifferenten Charakters dazu verwendet werden, die fortbestehenden Herrschaftsverhältnisse zu verschleiern und hinter der ›gläsernen Hintergrundideologie‹ technischer Sachzwänge zu verstecken.[11] Im gleichen Maße nämlich, in dem Technik und Wissenschaft über ihren ursprünglichen

Geltungsbereich – den Stoffwechselprozeß zwischen Mensch und Natur – ausgedehnt werden und sich aus einem ›individuellen Produktionsinstrument‹ in die ›umfassende Form der materiellen Produktion‹ verwandeln[12], in die ›geschichtliche Totalität einer Lebenswelt‹[13], drohen sie die für jene Lebenswelt wesensmäßigen politischen Beziehungen zwischen Subjekten zu entpersonalisieren und zu objektiv-technischen Beziehungen zu machen, die sich als solche der Kritik entziehen:

»Nur im Medium der Technik werden Mensch und Natur ersetzbare Objekte der Organisation. Die allseitige Leistungsfähigkeit und Produktivität des Apparats, unter den sie subsumiert werden, verschleiern die den Apparat organisierenden partikularen Interessen. Mit anderen Worten, die Technik ist zum großen Vehikel der *Verdinglichung* geworden – der Verdinglichung in ihrer ausgebildetsten und wirksamsten Form. Die gesellschaftliche Stellung des Individuums und seine Beziehung zu anderen scheinen nicht nur durch objektive Qualitäten und Gesetze bestimmt, sondern diese Qualitäten und Gesetze scheinen auch ihren geheimnisvollen und unkontrollierbaren Charakter zu verlieren; sie erscheinen als berechenbare Manifestationen (wissenschaftlicher) Rationalität.«[14]

Die Erweiterung der technisch-wissenschaftlichen Subsysteme, so der Kern dieser These, wirkt damit in einer spezifisch entpolitisierenden Weise: sie verbirgt den nach wie vor vorhandenen objektiven Interessenantagonismus hinter der Logik eines bürokratisch-technischen Systems, das scheinbar nur seinen eigenen Regeln gehorcht und nicht länger auf jene fundamentalen Herrschaftsbeziehungen durchsichtig ist, die doch nach Marcuse immer noch die gesellschaftliche Wirklichkeit prägen: »Heute verewigt und erweitert sich die Herrschaft nicht nur vermittels der Technologie, sondern *als* Technologie, und diese liefert der expansiven politischen Macht, die alle Kulturbereiche in sich aufnimmt, die große Legitimation.«[15]
Wenngleich bei Marcuse im unklaren bleibt, *wie* nun genau jene Funktionalisierung der Technik im Dienste der ›Herrschaft‹ zu denken ist – die Bemerkung, daß die unaufhörliche Dynamik des technischen Fortschritts »von politischem Inhalt durchdrungen und der Logos der Technik in den Logos fortgesetzter Herrschaft

überführt« wird, ist wenig aufschlußreich[16] –, so ist doch entscheidend, daß er auf dieser Stufe seiner theoretischen Entwicklung noch klar an der Neutralität und Indifferenz der Technik festhält. Nicht die Technik als solche ist ideologisch – ›als solche‹ ist sie vielmehr der »einzige Maßstab und Wegweiser für die Planung und Entwicklung der verfügbaren Ressourcen«[17] –, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis, das sich gleichsam *hinter* ihr verschanzt und die Wertfreiheit und Formalität der technischen Rationalität dazu benutzt, um seine partikularen Ziele zu erreichen. Ihre ideologische Funktion wird der Technik damit *von außen* imputiert, und es ist diese äußere Bestimmung, die eine Kritik der technologischen Mystifikation – »perhaps the most effective and lasting mystification in the history of Western thought!« – ermöglicht.[18]

»Denn der Apparat, der seine eigene sachliche Verwaltung diktiert, ist selbst Instrument, Mittel – und es gibt kein Mittel ›an sich‹. Noch der produktivste, verdinglichste Apparat ist Mittel zu einem Zweck außerhalb . . . Wenn aber die bürokratische Verwaltung des kapitalistischen Apparats in all ihrer Rationalität Mittel und damit abhängig bleibt, dann hat sie als Rationalität ihre eigene Grenze: die Bürokratie unterwirft sich einer außer- und überbürokratischen Macht – einer ›betriebsfremden‹ Macht. Und wenn Rationalität in der Verwaltung verkörpert und *nur dort* verkörpert ist, dann muß diese gesetzgebende Macht *irrational* sein.«[19]

Doch während es von hier aus so aussieht, als handle es sich bei der ›technischen Mystifikation‹ gleichsam nur um eine Form des falschen Bewußtseins, die jederzeit durch eine Kritik des ›Verstandes‹ im Namen der übergreifenden ›Vernunft‹ aufgelöst werden könnte, ist dies doch ein Konzept, das angesichts der fortschreitenden Expansion von Wissenschaft und Technologie mehr und mehr fragwürdig wird. Einmal aus einem ›individuellen Produktionsinstrument‹ zu einem ganzen System von Verfahrensweisen, Fertigkeiten und gegenständlich-geronnenen Strukturen geworden, scheint Marcuse die Technik nicht länger auf ein Mittel eines Subjekts reduzierbar zu sein, das listig die von ihm bearbeitete Natur ihrerseits Natur bearbeiten läßt und dabei doch immer noch Herr des ganzen Prozesses bleibt. Vielmehr scheint

der technologischen Entwicklung die Tendenz innezuwohnen, Subjekte wie Objekte dieses Prozesses gleichermaßen zum ›Stoff von Verwaltung‹ zu machen und jene ›irrationale‹, d. h. außertechnische ›Grenze‹ hinwegzuarbeiten, die sie zum Instrument macht. Statt nur mehr neutrales Machtpotential zu sein, dessen sich die jeweils herrschenden Interessen bedienen können, scheint sich die Technik aus ihrer Bindung an außertechnische Zwecksetzungen zu lösen und selbst die möglichen Dimensionen ihrer praktischen Anwendung zu erzeugen. Zur Totalität geworden, verschlingt sie die ›Zauberlehrlinge‹, die geglaubt hatten, sie bändigen zu können:

»Da die Verdinglichung vermöge ihrer technologischen Form die Tendenz hat, totalitär zu werden, werden umgekehrt die Organisatoren und Verwalter selbst immer abhängiger von der Maschinerie, die sie organisieren und handhaben. Und diese wechselseitige Abhängigkeit ist nicht mehr das dialektische Verhältnis von Herr und Knecht, das im Kampf um wechselseitige Anerkennung durchbrochen worden ist, sondern eher ein *circulus vitiosus,* der beide einschließt, den Herrn und den Knecht . . .«[21]

Ursprünglich eingebettet in einen institutionellen Rahmen, der nicht einfach der direkte Ausdruck der grundlegenden Produktionsverhältnisse war, sondern Elemente enthielt, die die Klassenverhältnisse der Produktion ›kompensierten‹, ja ihnen gegenüber sogar ›antagonistisch‹ waren[22], lösten sich Technik und Wissenschaft im Zuge des Rationalisierungsprozesses aus dieser Verklammerung und stießen die nichttechnische, ›zweidimensionale‹ Vernunft gleichsam von sich ab: nicht mehr die diskursive Ermittlung von ›Zwecken‹, die im dialogischen Prozeß sich konstituierende Antizipation von ›Möglichkeiten‹, bestimmt den gesellschaftlichen Zusammenhang, sondern die technologische Standardisierung und Mechanisierung, die über den unmittelbaren Produktionsprozeß hinaus die gesamte gesellschaftliche Organisation ergreift. Hatte noch der Konkurrenzkapitalismus der vermittelnden und legitimierenden Funktion einer Sphäre bedurft, die zwar in ihrer Abkapselung gegenüber der Produktion ideologisch war, dennoch gerade durch ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit ihrer Prinzipien über dieselbe hinauswies, so

werden diese Bereiche jetzt eingezogen. Die geistigen Abläufe werden dem Vorbild maschineller Prozesse angepaßt, das Individuum seiner Autonomie und Distanzierungsmöglichkeit beraubt. An die Stelle der vermittelnden Leistungen von Reflexion und vernunftgeleiteter Interaktion tritt die unmittelbare Unterwerfung der Individuen unter die repressive Macht des Ganzen. Indem jegliches Denken sich den Normen von universeller Quantifizierbarkeit und empirischer Überprüfbarkeit anzupassen hat, werden die bislang gegenüber der ›Basis‹ transzendenten und antagonistischen Funktionen der ›zweidimensionalen‹ Kultur in die außerwissenschaftliche Sphäre abgedrängt und damit jene »Spannung zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Kultur und Zivilisation, zwischen geistiger und materieller Kultur«[23] beseitigt, die nach Marcuses Überzeugung die Bedingung der Möglichkeit revolutionärer Veränderung überhaupt bildet. Nicht mehr wird, wie er zuvor angenommen hatte, die Basis ›politisiert‹, d. h. einer oberherrschaftlich wirkenden, willkürlichen Subjektivität unterworfen. Sondern Technik und Wissenschaft totalisieren sich und lassen damit jene Differenz zwischen Intelligibilität und Empirie verschwinden, an der sich die traditionelle Gestalt der Kritik bislang orientierte: die eindimensionale Welt hat sich geschlossen, und Kritik scheint nur noch als moralischer Einspruch möglich zu sein.

Angesichts dieser Ergebnisse des Rationalisierungsprozesses kommen Marcuse zum ersten Mal Zweifel an der von ihm selbst bisher vertretenen Auffassung von ›Arbeit‹ und ›Vernunft‹. Hatte er bisher, nicht anders als der philosophische Idealismus, zwischen dem ›Reich der Notwendigkeit‹ und dem ›Reich der Zwekke‹ unterschieden und damit letztlich die Ausbeutung der Arbeit als eine historisch notwendige und, bei allem Leiden, doch ›progressive‹ Erscheinung gerechtfertigt, so beginnt er jetzt zu erkennen, daß diese Auffassung nicht länger umstandslos aufrechtzuerhalten ist. Wenn es zutrifft, daß die Technik nicht als ›Instrument‹ eines ›Subjekts‹ zu begreifen ist, wenn sie vielmehr, selbst zum Subjekt geworden[24], das marxsche Bild vom Reich der Freiheit zu einer romantischen Idylle herabsetzen kann, die eine Au-

tonomie der schöpferischen Tätigkeit und Muße stipuliert, die eher vorindustriellen Charakter hat[25], so kann sich eine materialistische Kritik nicht mehr darin erschöpfen, die neue, im Produktionsprozeß entstandene Allgemeinheit gegen die herrschende Partikularität, den ›Inhalt‹ gegen die ›Form‹ auszuspielen; nicht die ›Fortentwicklung‹ der bestehenden technischen und wissenschaftlichen Rationalität steht auf dem Programm, nicht die *Verwirklichung* jener spezifischen ›westlichen‹ Vernunft, wie Marcuse noch im zweiten Hegel-Buch gefordert hatte, sondern die kritische Überprüfung dieser Vernunft, die zur Versklavung des Menschen und zur Vollendung der Entfremdung geführt hat. Im gleichen Maße, in dem Herrschaftsstrukturen nicht mehr nur in der manifesten Gewalt zu lokalisieren sind, die von bestimmten und bestimmbaren Subjekten ausgehen, im gleichen Maße, in dem der technische Apparat selbst die Gesellschaft in allen Bereichen bestimmt und zum Medium von Herrschaft und Kontrolle wird, genügt es nicht mehr, »die technische Allmacht von partikularen Gruppen auf einen neuen Staat und zentralen Plan« zu übertragen[26], reicht es nicht mehr aus, nur die herrschenden Zwecksetzungen zu zerschlagen, um eine wahrhaft emanzipatorische Revolution durchzuführen: worauf es ankommt, ist die Kritik der *vergegenständlichten*Formen jener Zwecksetzungen, die Infragestellung des bürgerlichen Vernunftbegriffs selbst, der durchgängig von der ›Logik der Herrschaft‹ geprägt ist.

Wie von selbst führen diese Überlegungen Marcuse wieder näher zu jener Tradition spätbürgerlicher Kultur- und Zivilisationskritik, von der er einstmals ausgegangen war und die er um eben jener Fortschrittsmetaphysik willen verlassen hatte, auf die sich seine Kritik jetzt konzentriert. Wie Nietzsche, der in einer uranfänglichen Katastrophe, im Auseinanderbrechen der ursprünglichen Einheit von Mensch und Natur den Entstehungsgrund einer wesentlich einseitigen, auf Messen und Kalkulieren gegründeten Denkform gesehen hatte, mit deren Hilfe sich ein schwaches und verarmtes ›Leben‹ zum Maßstab des Seienden aufwarf[27], sieht auch Marcuse im szientifischen Denken mehr und mehr eine Form des ›Willens zur Macht‹, die aus den Notwendigkeiten des

Überlebens der Gattung hervorgegangen ist. Zweck-Mittel-Rationalität, wie sie für das technische Denken charakteristisch ist, hat dänach überhaupt nichts mit ›Freiheit‹ und › Emanzipation‹ zu tun (jedenfalls nicht unmittelbar), sondern ist nichts als eine sublimierte Form des Destruktionstriebs[28], eine Transposition des ›sese conservare‹ auf die Ebene des Denkens – eine These, wie sie auch Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* entwickelt haben.[29] Nach dieser Auffassung ist es sozusagen die Natur selbst, die die Menschen dazu treibt, sich als Identische, Sich-selbst-erhalten-Wollende aus der bloßen Unmittelbarkeit des Naturzusammenhangs herauszuarbeiten und diesen in ein Objekt zur Befriedigung subjektiver Bedürfnisse umzuformen, so daß noch *vor* aller gesellschaftlichen Differenzierung in einer »phylogenetisch-biologischen Schicht«[30] ein Subjekt *gegen* ein Objekt steht und dieses als etwas erfährt, das erobert, bekämpft und vergewaltigt werden muß.[31] Es ist dieses, aus der »Entwicklung des menschlichen Tieres im Kampf mit der Natur« resultierende »*a priori* antagonistische Erleben«[32], das nach Marcuse die menschliche Triebstruktur ebenso wie das Denken prägt und jenes spezifische neuzeitliche »Herrschafts- und Leistungswissen« (Scheler) erzeugt, das der modernen Zivilisation zugrunde liegt. Produktion, Umformung der Natur in Gebrauchswerte, erscheint somit per se als repressiv, beruht auf einer prinzipiell ausbeuterischen Einstellung gegenüber dem Gegenstand; und dieser ›Logos der Herrschaft‹ ist es, der schließlich auch die Organisation der Gesellschaft bestimmt, insofern hier in gleicher Weise ein Teil einer ursprünglichen, lebendig sinnlichen Einheit der ›Tyrannei der Vernunft‹ unterworfen und zum bloßen Objekt herabgesetzt wird. In Horkheimers und Adornos Worten: »Die Gesellschaft setzt die drohende Natur fort als den dauernden, organisierten Zwang, der, in den Individuen als konsequente Selbsterhaltung sich reproduzierend, auf die Natur zurückschlägt als gesellschaftliche Herrschaft über die Natur.«[33]

Ein solches Verständnis der Technik als eines zwar repressiven, gleichwohl evolutionär unverzichtbaren Projekts der Menschengattung insgesamt kollidiert nun allerdings mit dem Bestreben

Marcuses, auch angesichts solcher ›Natur‹zwänge am emanzipatorischen Anspruch festzuhalten. Wenn die Technik und die mit ihr gesetzte Unterdrückung auf anthropologische Konstanten wie den Destruktionstrieb zurückzuführen ist, wenn sie, wie einige Formulierungen nahelegen, »eine nicht nur gesellschaftliche, sondern biologische Notwendigkeit« ist[34], so ist, wie Claus Offe mit Recht hervorgehoben hat[35], in der Tat nicht mehr einsichtig, worin sich die kritische Theorie noch von den konservativ-institutionalistischen Varianten der Technikkritik im Sinne Elluls, Schelskys, Gehlens oder Freyers unterscheidet, die jeglichen Versuch subjektiver Sinngebung als vortechnische ›Schlüsselattitüde‹ (Gehlen) perhorreszieren und statt dessen die widerstandslose Unterordnung der Individuen unter die Sachdisziplin fordern, die von den immanenten Gesetzlichkeiten der technisch-wissenschaftlichen Superstruktur her geboten sei. Einmal zum ›unüberholbaren‹ Projekt der Menschengattung hypostasiert, ist die Technik nicht einmal mehr in Gedanken anders als maschinenstürmerisch zu kritisieren; der Anspruch, eine qualitative Umstrukturierung der Basis der kapitalistischen Industriegesellschaft durchzuführen, um ein nicht-entfremdetes Verhältnis der Menschen untereinander und zur Natur herzustellen, ist nicht nur ›putschistisch‹, wie Bahr gegen eine analoge Argumentation von Habermas eingewandt hat[36], sondern schon als Anspruch obsolet, da eine ›biologische Notwendigkeit‹ schlechterdings keine ›entfremdenden‹ Wirkungen haben kann: als Zwänge der Natur sind die Zwänge der Technik unabdingbar, und nur romantisch-reaktionärer Utopismus kann eine Rückkehr zu einfacheren, weniger komplexen Verhältnissen erstreben.

Marcuse versucht sich aus diesem Dilemma zu befreien, indem er zunächst die von der Kulturkritik entliehene Kritik an der technischen Rationalität in sein bisheriges geschichtsphilosophisches Modell einbaut. Durch eine »Verdoppelung der Begriffe«[37] versucht er, den biologisch-anthropologischen Momenten, die er nicht in Frage stellen zu können glaubt, dadurch ein Gegengewicht entgegenzusetzen, daß er ihnen »korrespondierende Ausdrücke« zur Seite stellt, die »die spezifische sozio-historische

Komponente« bezeichnen sollen.[38] *Neben* der biologisch unvermeidlichen »(Grund)-Unterdrückung«[39] soll es danach noch eine »zusätzliche Unterdrückung« geben, die von der historisch-spezifischen Organisation der Herrschaft ausgehen soll. Die gesellschaftliche Struktur, so die Überlegung, ist

»in zwei Ebenen geschichtet: a) die phylogenetisch-biologische Schicht, die Entwicklung des menschlichen Tieres im Kampf mit der Natur und b) die soziologische Schicht, die Entwicklung der zivilisierten Individuen und Gruppen im Kampf untereinander und mit ihrer Umgebung. Die beiden Ebenen stehen in dauernder, unauflöslicher Wechselwirkung, aber die Faktoren, die auf der zweiten, sozialen Ebene geschaffen werden, sind für die erste, biologische Ebene *durchaus exogene Faktoren* und haben daher ein anderes Gesicht und eine andere Wertigkeit (obwohl sie im Laufe der Entwicklung auf die erste Ebene ›hinuntersinken‹ können): sie sind relativer, sie können sich schneller ändern und das, ohne die Entwicklung der Art zu gefährden oder rückläufig zu gestalten.«[40]

Mit dieser Konzeption, hinter der sich unschwer die klappernde Mechanik des alten Produktivkräfte-Produktionsverhältnisse-Modells erkennen läßt, ist Marcuse freilich genau dort wieder angelangt, von wo er ausgegangen ist. Die Unterscheidung zwischen ›notwendiger‹ und ›zusätzlicher‹ Unterdrückung hat schließlich – von ihrer grundsätzlichen Problematik ganz abgesehen – strategisch nur dann einen Sinn, wenn es Subjekte gibt, die sie vornehmen und danach die Wirklichkeit gestalten können: und genau darin besteht nach Marcuses eigener Analyse ja das Kennzeichen der ›eindimensionalen Gesellschaft‹, daß in ihr durch die Totalisierung der technischen Rationalität jene Dimension verdrängt oder zerstört worden ist, in der sich die politischen Auseinandersetzungen darüber, zu welchen Zwecken der Apparat jeweils einzusetzen sei, überhaupt vollziehen können. Wenn die These vom ›Absterben des Politischen‹ und der Eliminierung von Subjektivität in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation zutrifft – und in dieser Annahme trifft sich Marcuse mit zahlreichen bürgerlichen Gesellschaftstheoretikern –, wenn tatsächlich der Rationalisierungsprozeß an seinem Ende angelangt ist und an diesem Ende nicht die Emanzipation des Menschen aus undurchschauten Ab-

hängigkeiten steht, sondern die völlige Dependenz vom selbstgeschaffenen industriellen Milieu: so ist Widerstand nur noch zu leisten, wenn die technische Entwicklung nicht als triebhaft-natürlicher Prozeß erfolgt, wenn es, mit andern Worten, der Kritik gelingt, die neuzeitliche Rationalität in ihrem Kern zu treffen: ihrer behaupteten gesellschaftlich-politischen Neutralität, an der auch Marcuse bislang noch ungebrochen festgehalten hatte. Ist diese Neutralitätstheorie in einer Zeit, in der Technik und Wissenschaft es sind, die den »Widerspruch zwischen gesellschaftlich notwendiger Unterdrückung und der geschichtlichen Möglichkeit ihrer Aufhebung«[41] einebnen und einen qualitativen Wandel verhindern, noch aufrechtzuerhalten? Sind ›notwendige‹ und ›zusätzliche‹ Herrschaft überhaupt voneinander zu trennen, sind Technik und Gesellschaft tatsächlich nur äußerlich miteinander verbunden? Ist es denkbar, daß die Technik nicht ein unüberholbares Projekt der Menschengattung insgesamt ist, sondern vielmehr historisch bedingt, an ganz bestimmte Formen der Vergesellschaftung gebunden? Marcuse beginnt, unsicher und nur zögernd, eine solche Möglichkeit ins Auge zu fassen:

»Der Begriff der technischen Vernunft ist vielleicht selbst Ideologie. Nicht erst ihre Verwendung, sondern schon die Technik ist Herrschaft (über die Natur und über den Menschen), methodische, wissenschaftliche, berechnete und berechnende Herrschaft. Bestimmte Zwecke und Interessen der Herrschaft sind nicht erst ›nachträglich‹ und von außen der Technik oktroyiert – sie gehen schon in die Konstruktion des technischen Apparats selbst ein; die Technik ist jeweils ein geschichtlich-gesellschaftliches *Projekt:* in ihr ist projektiert, was eine Gesellschaft und die sie beherrschenden Interessen mit dem Menschen und mit den Dingen zu machen gedenken . . .«[42]

Die neuzeitliche Wissenschaft und, ihr vorausgehend, schon die formale Logik des Aristoteles, sind nach Marcuse durch ein spezifisches, historisch-gesellschaftlich bedingtes Apriori gekennzeichnet. In einer Gesellschaft, die in Klassen gespalten ist, mithin kein einheitliches Subjekt ›Menschheit‹ kennt, das der Natur entgegentritt, können auch Technik und Wissenschaft sich nicht in klassenloser Reinheit und Neutralität entfalten, sondern müs-

sen von Anfang an durch den Kontext geprägt sein, in dem sie entstanden sind: einen Kontext, den Marcuse sehr global mit den Stichworten ›Arbeitsteilung‹, ›Warenproduktion‹ und ›Trennung von Hand- und Kopfarbeit‹ beschreibt.[43] In dieser Gesellschaft – der warenproduzierenden griechischen, vor allem aber der neuzeitlich-kapitalistischen – ist die Produktion, die Bewältigung der Natur, herrschaftlich organisiert, strukturiert als ein ›spezifisch gesellschaftlicher Entwurf‹, der nach Marcuse auch für die Struktur des wissenschaftlich-technischen ›Entwurfs‹ konstitutive Bedeutung hat:

»Die Prinzipien der modernen Wissenschaft waren *a priori* so strukturiert, daß sie als begriffliche Instrumente einem Universum sich automatisch vollziehender, produktiver Kontrolle dienen konnten; der theoretische Operationalismus entsprach schließlich dem praktischen. Die wissenschaftliche Methode, die zur stets wirksamer werdenden Naturbeherrschung führte, lieferte dann auch die reinen Begriffe wie die Instrumente zur stets wirksamer werdenden Herrschaft des Menschen über den Menschen *vermittels* der Naturbeherrschung.«[44]

Weil in der bürgerlichen Klassengesellschaft Produktion nicht eine gemeinschaftliche Angelegenheit der ihre Existenz reproduzierenden Individuen ist, andererseits aber auch nicht in völliger Dissoziation erfolgt, sondern in Form einer spezifischen, repressiven Allgemeinheit, ist auch deren ideelle Bewegungsform, die wissenschaftlich-technische Rationalität, repressiv, hat ihr innerstes Wesen in der gewaltsamen Ausschaltung aller qualitativen Momente auf der Seite des Objekts wie der ›Subjekte‹. Im gleichen Maße, in dem sich die Warenproduktion totalisierte und Menschen wie Dinge der Gewalt des Tauschwertsystems unterwarf, ›befreite‹ die Wissenschaft die Arbeit von allen Momenten unmittelbar-handwerklicher Erfahrung und setzte sie zu einem Mittel für die Realisierung fremder Zwecke herab, machte sie zum bloßen Stoff für Kontrolle und Organisation.[45] Ihre Allgemeingültigkeit basiert auf der Zerstörung des Besonderen, ihre innere Stimmigkeit auf der Elimination alles dessen, was differiert, was in der einzig zugelassenen Form von ›Erfahrung‹, die keine Erfahrung mehr ist, nicht aufgeht. Technik und Wissen-

schaft sind ihrer Form nach neutral, soviel ist richtig am bürgerlichen Verständnis; aber diese Neutralität entspringt nicht der Technik als solcher, ihrer von aller gesellschaftlichen Organisation unabhängigen ›Logik‹, sondern ist die spezifische Form, die sich ein bestimmter Inhalt gegeben hat: eine Form, die bewirkt, daß Naturbeherrschung stets zugleich Beherrschung von Menschen und doch als solche nicht mehr durchschaubar ist.

»Aber es ist gerade ihr neutraler Charakter, der die Objektivität mit einem spezifischen geschichtlichen Subjekt verbindet – nämlich mit dem Bewußtsein, das in der Gesellschaft herrscht, durch und für welche diese Neutralität eingeführt wird. Es ist gerade in den Abstraktionen wirksam, die die neue Rationalität ausmachen – mehr als innerer denn als äußerer Faktor.«[46]

Die hier von Marcuse ausgesprochene Vermutung, Technik und Wissenschaft seien nicht erst in ihren instrumentellen Verwertungszonen, sondern schon in ihrer inneren Konstruktion durch die Struktur einer auf Herrschaft und Unterdrückung gegründeten Gesellschaft bedingt, die als historisches Apriori der technischen Rationalität fungiere, ist in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskussion überwiegend auf Ablehnung gestoßen. Während, wie nicht anders zu erwarten war, für die Vertreter einer ›internalistischen‹ Interpretation der Wissenschaftsgeschichte der Gedanke völlig indiskutabel war, daß gesellschaftliche Bedingungen die innere Struktur und Entwicklung wissenschaftlicher Erkenntnisse bestimmen könnten, fand Marcuses Programm einer formgenetischen Ableitung der neuzeitlich-experimentellen Wissenschaft auch bei denjenigen keine Unterstützung, die eine ›externalistische‹, d. h. den Einfluß außerwissenschaftlicher Bedingungen berücksichtigende Interpretation vertreten.[47] Wie konträr hier im einzelnen die verschiedenen Positionen auch sein mochten: in der Perhorreszierung des »dekadenten Nihilismus«, »Obskurantismus«, »Mystizismus« oder »technologischen Determinismus« Marcuses, für den, als eine Art neuer ›politischer Theologie‹, Pluralismus und Toleranz, Realisierbarkeit von Forderungen und Stückwerk-Technologie, ja die faktischen Interessen der Menschen selbst jegliche Rele-

vanz verloren hätten[48], waren sich alle einig, von den Anhängern eines ›Wissenschaftsdarwinismus‹ (Thomas Kuhn) über die Theoretiker der ›scientific community‹ bis zu den verschiedenen Varianten des zeitgenössischen Marxismus, die durch Marcuses These den Historischen Materialismus in seinen Fundamenten bedroht sahen und daher am heftigsten reagierten: Marcuse, so der Tenor ihrer Kritik, habe mit seiner ›Dämonisierung‹ von Wissenschaft und Technik *die* Konterkategorien aufgegeben, von denen her sich überhaupt das kapitalistische System als eine irrationale Organisationsform der gesellschaftlichen Reproduktion entlarven ließe; die ausschließliche Beschäftigung mit der Technik als solcher habe ihn dazu verführt, die Kritik vom Widerspruch zwischen Lohnarbeit und Kapital abzulenken und auf das Verhältnis von Mensch und Natur zu verlagern; nicht mehr die kapitalistische Gesellschaft stehe zur Kritik, sondern die technologische Gesellschaft mit ihrer Unterdrückung des Individuums. Mit dieser Verschiebung der Kritik von den Produktionsverhältnissen auf die Produktionsmittel[49] gehe nun aber nicht nur der prinzipielle Unterschied zwischen Kapitalismus und realem Sozialismus als zweier wesensverschiedener Gesellschaftssysteme verloren, sondern zugleich das Herzstück der materialistischen Dialektik: das Konzept der bestimmten Negation. Die Perhorreszierung der geschichtlichen Entwicklung als eines Kontinuums ungebrochener Herrschaft vernachlässige das »Gewollte in der Geschichte«, die »Vernunft der Individuen«[50], die »Dialektik von Herr und Knecht«, die doch bewirke, »daß selbst eine repressiv vermittelte Naturbeherrschung wachsendes Wissen ermöglicht und erforderlich macht«.[51] Statt den Inhalt der Geschichte gegenüber seiner beschränkten Form zu reklamieren, ziehe sich die Theorie der eindimensionalen Gesellschaft auf eine abstrakt-moralische Negation des Ganzen zurück, die nur noch von außen erfolge und als nur noch romantischer Protest des einzelnen gegen den Weltlauf in Wahrheit längst schon kapituliert habe: »The very radicalism of this interpretation of Marxism drastically limits its effects: the gaze of this philosophy on economics fulfils Wittgensteins prescription. It leaves everything as it is.«[52]

Diese Kritik war nun ohne Frage insoweit richtig, als sie jene spezifische Unsicherheit Marcuses wie der kritischen Theorie insgesamt deutlich machte, die eine plausible Durchführung der Kritik der politischen Technologie immer wieder durchkreuzt hat: die unzureichende Vermittlung der Technikkritik mit einer Kritik der bürgerlichen Vergesellschaftungsform, die mehr beinhaltete als die pauschale Beschwörung von ›Herrschaft‹ und ›Unterdrükkung‹. Tatsächlich war es die Schwäche von Marcuses Überlegungen, daß sie einer eingehenden Reflexion auf den Wertbegriff ermangelten und deshalb immer wieder von Elementen bürgerlicher Technologiekritik überlagert werden konnten. Anstatt die Kritik der Wertabstraktion und die des szientifischen Denkens in einer ›gesellschaftlichen Deduktion der Kategorien‹ (Sohn-Rethel) begrifflich zu vermitteln, nahm Marcuse die unterschiedlichen Kritikansätze des historischen Materialismus einerseits, der Phänomenologie, Lebensphilosophie und Existenzialontologie andererseits unvermittelt auf und integrierte sie nur oberflächlich, indem er die Strukturen von Gesellschaft und Erkenntnis gleichermaßen unter den höchst unspezifischen Begriff der ›Herrschaft‹ subsumierte. Die Verwendung einer solchen Globalkategorie aber verdunkelte Marcuses Intentionen eher, als daß sie zu einer wirklichen ›Aufklärung über die Aufklärung‹ beitrug. Indem im unklaren blieb, *wie* die Vergesellschaftung unter dem Wertgesetz erfolgte, *wie* das Abstraktwerden der gesellschaftlichen Verhältnisse abstrakte Denkformen generierte, die dann im Zuge des Rationalisierungsprozesses wieder auf die Gesellschaft zurückschlugen, konnten Marcuses Ansätze zu einer materialistischen Technologiekritik immer wieder durch Denkfiguren verdrängt werden, die ›Herrschaft‹ nicht, wie es deren Begriff angemessen gewesen wäre, als *gesellschaftliches* Verhältnis verstanden wissen wollten, sondern als *vor*gesellschaftliche Beziehung zwischen einem Subjekt – dem messenden und kalkulierenden ›Menschen schlechthin‹ – und einem Objekt – der Natur, dem Seienden oder ähnlichem. Und eine solche Konstruktion, die in der Technologie als solcher, unabhängig von jeder gesellschaftlichen Bestimmtheit, Herrschaft und Unterdrückung am

Werk sehen wollte, zog sich in der Tat zurecht den Vorwurf zu, die Kritik von den Produktionsverhältnissen auf die Produktionsmittel abzulenken.

Doch selbst diese unzureichende und wenig reflektierte Aufnahme bürgerlicher Technikkritik durch Marcuse, die allerdings, wie wir gesehen haben, von Ansätzen zu einem materialistischen Verständnis durchbrochen wird – erweist sich bei genauerer Betrachtung als wirklichkeitsgerechter als der naive Instrumentalismus, von dem sich die marxistische Kritik an Marcuse leiten läßt. Es waren stichhaltige Gründe gewesen, die Marcuse zur Aufgabe seiner bisherigen Arbeitsmetaphysik bewogen hatten; aber anstatt diesen Gründen überhaupt einmal nachzugehen, anstatt in einer immanenten Kritik, wie Hegel es gefordert hatte, wahrhaft ›in die Kraft des Gegners einzugehen‹[53], beharrte die Orthodoxie auf dem Scheincharakter der technischen Mystifikation und suchte Marcuse auf eben jene verdinglichte Trennung zwischen gegenständlich-neutralen Produktionsmitteln und ungegenständlich-politischen Produktionsverhältnissen wieder zu verpflichten, durch welche die kapitalistische Diremtion zwischen Produktion und Zirkulation zum Wesensgesetz hypostasiert wurde. Zwar könne sich, so das Argument, das technische System gegenüber der Gesellschaft verselbständigen, doch sei dies ein Schein, den kapitalistischen Formen der Verwendung des Ganzen geschuldet[54]; der Verblendungszusammenhang sei flüchtig, »da in keinerlei praktischem Willen von Menschen festgemacht«.[55] Marcuse unterschätze die »historische Rolle praktischer Intentionen«[56], übersehe, daß die Technik als bloßes Mittel in einen ›realen Rahmen‹ eingebettet bleibe, »innerhalb dessen von den Individuen geplant und gehandelt« werde[57]; nach wie vor seien es die lebendigen Menschen, von denen die Geschichte gemacht werde, und alles, worauf es ankomme, sei, ihnen zum Bewußtsein ihrer eigenen Aktionen zu verhelfen.

In Wahrheit ist es *diese* Auffassung von der Technik, nicht diejenige Marcuses, die den Vorwurf des Romantizismus verdient. ›Instrument‹ eines arbeitenden und zweckrealisierenden Subjekts (oder mehrerer Subjekte) war die Technik allenfalls in der rück-

blickend-idyllisierenden Verklärung agrarischer oder handwerklicher Produktionsweisen[58], in denen Produzent und Produkt noch eine gewisse Einheit bildeten: hier war der Ort, wo die besonderen, d. h. gerade nicht gesellschaftlich-allgemeinen Kenntnisse und Fertigkeiten des einzelnen Produzenten das Produkt so bestimmten, daß es als Vergegenständlichung seiner je besonderen Individualität gelten konnte; hier war der Ort, wo die Technik tatsächlich nur war, was sie dem bürgerlichen Verstand nach wesensmäßig sein sollte: ein Ensemble von Mitteln, die das arbeitende Subjekt auf andere Dinge, seinem Zweck gemäß, wirken ließ. Nach diesem Verständnis, das sich auf Marx' Darstellung des einfachen Arbeitsprozesses berufen konnte[59], sollte dieses Zweck-Mittel-Verhältnis auch durch den Kapitalismus nicht verändert werden; lediglich setzte, wie man meinte, die kapitalistische Vergesellschaftung der Arbeit an die Stelle des individuellen, in seiner Entäußerung sich erhaltenden Subjekts ein kollektives Subjekt – die ›Menschheit‹ als produzierende Gattung, die diesseits aller Zwänge des Verwertungsprozesses in der Auseinandersetzung mit der Natur jene allgemeine Rationalität erzeuge, die schließlich mit Notwendigkeit die besonderen Formen sprengen werde, in die sie vom Kapitalismus gepreßt wurde.

Eine solche Auffassung, die den verschiedenen Stufen der Mehrwertproduktion ein stofflich neutrales Subsystem unterlegt, das nur von der gerade herrschenden Zwecksetzung befreit werden muß, um seine emanzipatorischen Potenzen zur Entfaltung zu bringen, geht am Wesen der kapitalistischen Produktion vollkommen vorbei. Zwar trifft zu, was der postmarxsche Materialismus behauptete und was Marcuse selbst festgestellt hatte: daß die Maschine ›als solche‹ politisch indifferent ist, daß ein Zyklotron oder eine Rechenmaschine *unmittelbar* keine politische Herrschaft ausübt und sowohl in einem sozialistischen wie einem kapitalistischen Land benutzt werden kann, beruht sie doch auf einer Konstruktion, die relativ offen ist gegenüber verschiedenen Zwecken. Aber genau in dieser relativen Offenheit und Abstraktheit der technischen Konstruktion liegt ihre politische Differenz. Betrachtet man nicht die einzelne Maschine in ihrem un-

mittelbaren Dasein, sondern das System von Technik und Wissenschaft als ganzes, so wird deutlich, daß die Produktionsmittel nicht nur zwischen ›Natur‹ und ›arbeitendem Subjekt‹ stehen, wie es einer oberflächlichen Analyse erscheinen mag, sondern eine ganz bestimmte – nämlich kapitalistische – Teilung und Organisation der Arbeit voraussetzen und erhalten. Als »Anzeiger der gesellschaftlichen Verhältnisse, worin gearbeitet wird«[60], sind die Produktionsmittel keine neutralen, beliebig verschiebbaren Elemente, die mit Klassenspaltung nichts zu tun haben: sie sind gegenständliche Grundlage, über die sich zwei ungleiche Subjekte miteinander vermitteln[61], sind »Mittel zur Produktion von Mehrwert«[62] und als solche nicht Resultat eines kollektiven, von ›wirklicher Gemeinschaftlichkeit‹ geprägten Produktionsprozesses, sondern entstanden auf der Folie einer durch Arbeitsteilung, Spezialisierung und Klassenherrschaft gekennzeichneten Struktur, die vor aller Diremtion in ›Subjekt‹ und ›Objekt‹ liegt: der Produktionsverhältnisse, die, als ein ›multistrukturaler widersprüchlicher Mechanismus‹, nur in der Metaphorik des bürgerlichen Verstandes als ein ›Subjekt‹ gedacht werden können.[63] Mochten einfachere handwerkliche Arbeitsprozesse sich noch dem Muster von Zwecksetzung und Zweckrealisation durch ein ›Subjekt‹ fügen, so durchschnitt die Trennung von Produzent und Produktionsmitteln jede Verbindung zwischen diesen beiden Polen. ›Zweckbestimmend‹ im weitesten Sinne war jetzt nur noch das ökonomische Verhältnis, das sich eine Reihe von Natureigenschaften als Gebrauchsmittel anpaßte, um sich einseitig Reichtum anzueignen, während die Maschinerie für den Arbeiter nur noch abstrakte Grundlage war, fremde Zwecke zu realisieren, um die eigene Existenz zu erhalten; diese war Nebenprodukt, nicht bestimmendes Moment der Produktion.

»In der Maschine und noch mehr in der Maschinerie als einem automatischen System, ist das Arbeitsmittel verwandelt seinem Gebrauchswert nach, d. h. *seinem stofflichen Dasein nach* in eine dem capital fixe und dem Kapital überhaupt adäquate Existenz und die Form, in der es als unmittelbares Arbeitsmittel in den Produktionsprozeß des Kapitals aufgenommen wurde, in eine durch das Kapital selbst gesetzte und ihm ent-

sprechende Form aufgehoben. Die Maschine erscheint in keiner Beziehung als Arbeitsmittel des einzelnen Arbeiters. Ihre differentia specifica ist keineswegs, wie beim Arbeitsmittel, die Tätigkeit des Arbeiters auf das Objekt zu vermitteln; sondern diese Tätigkeit ist vielmehr so gesetzt, daß sie nur noch die Arbeit der Maschine, ihre Aktion auf das Rohmaterial vermittelt – überwacht und sie vor Störungen bewahrt. Nicht wie beim Instrument, das der Arbeiter als Organ mit seinem eigenen Geschick und Tätigkeit beseelt, und dessen Handhabung daher von seiner Virtuosität abhängt. Sondern die Maschine, die für den Arbeiter Geschick und Kraft besitzt, ist selbst der Virtuose, der eine eigne Seele besitzt in den in ihr wirkenden mechanischen Gesetzen und zu ihrer beständigen Selbstbewegung wie der Arbeiter Nahrungsmittel, so Kohlen, Öl etc. konsumiert (matières instrumentales). Die Tätigkeit des Arbeiters, auf eine bloße Abstraktion der Tätigkeit beschränkt, ist nach allen Seiten hin bestimmt und geregelt durch die Bewegung der Maschinerie, nicht umgekehrt . . . Der Produktionsprozeß hat aufgehört, Arbeitsprozeß in dem Sinn zu sein, daß die Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe.«[64]

Daß die große Maschinerie als die dem Kapital überhaupt ›adäquate Existenz‹ die Produzenten in bloße Funktionen eines objektiven Produktionsorganismus verwandelte, der ihnen vorgeordnet war und über den sie nichts vermochten, war nach Marx eine Entwicklung, die nur um den Preis von Ideologie als Verkehrung eines ursprünglichen Zweck-Mittel-Verhältnisses zu begreifen war. Wohl waren es ›lebendige Individuen‹, die die Gesamtheit der Produktionsmittel geschaffen hatten; aber sie hatten diese Leistung doch nur deshalb vollbringen können, weil ihre Kooperation unter der Herrschaft des sich verwertenden Werts selbst bereits jene quantitativ-abstrakten Formen angenommen hatte, die durch den Mechanismus der Maschinerie ersetzt wurden. Selbst nichts als der gesellschaftliche Zusammenhang der Individuen, aber in spezifischer, abstrakt-allgemeiner Form, verhielt sich das Kapital noch vor aller Verwissenschaftlichung der Produktion ›wissenschaftlich‹, nämlich analytisch-synthetisch[65], indem es bestimmte verallgemeinerbare Funktionen aus den verschiedenen Handwerkstätigkeiten herausdestillierte, den Arbeitsverstand von der Arbeitskraftentäußerung ablöste, die ein-

zelne konkrete Arbeit auf abstrakt-gleichförmige Durchschnittsarbeit reduzierte und schließlich die solchermaßen abstrakt gemachten Funktionen technisch vergegenständlichte. Die Wertgesellschaftlichkeit gab sich mit der Maschinerie gegenständliche Existenz; und sie konnte dies, weil sie von der unmittelbaren Einzelarbeit jene intellektuellen Fähigkeiten abgetrennt und ›treibhausmäßig‹ gefördert hatte, die zur Grundlage einer ideellen Planung und Weiterentwicklung der stofflichen Struktur der Produktion wurden, die diese ganz nach den Erfordernissen der Ökonomisierung des konstanten und der Freisetzung des variablen Kapitalteils gestaltete.[66] Diese ›wertfreie‹, aus dem formlosen Begriff der ›Arbeit‹ überhaupt nicht erklärbare Rationalität, die keinen wie immer gearteten ›Ursprung‹ hatte, sondern Bestandteil der ökonomischen Beziehung war, die sie voraussetzte und prägte zugleich, schuf dadurch, daß sie schon in der Planung alles unter ein ideal gedachtes, unentwegt wertheckendes Kapital subsumierte, die Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß das Kapital sich von allen partikularen Zwecksetzungen und subjektiv-beschränkten Erfahrungen, Besonderheiten etc. abzulösen und so allererst seinem Begriff adäquat zu werden vermochte. Anstatt Ergebnis ›rein menschlicher‹ Erfahrung und Erfindungskraft zu sein, setzte die kapitalistische Technik geradezu die *Vernichtung* menschlicher Erfahrung als konkret-verschiedener voraus und ersetzte sie durch eine abstrakt-allgemeine Logik, die Natur und Gesellschaft ihren Strukturen anmaß und an ihnen ›bizarre Gestalten‹ hervortrieb, »die keinen andern Sinn als die Reproduktion durch Wechsel der Strukturen besitzen«.

»Die Verwertung als Ausdehnung der Arbeitszeit oder als Einschränkung der notwendigen Arbeitszeit verändert technisch die jeweilige Naturalform kapitalistischer oder nicht kapitalistischer Produktionsweisen, die vorgefunden wurden: die Arbeitskräfte und die Produktionsmittel, sowie ihre Verbindungsweise. Die Veränderung gehorcht nicht – wie es der sinnliche Schein als Wunsch und Traum von sich gibt – der Qualität, hat keine gezielte Richtung auf die Eigenschaften der gesellschaftlichen Bedürfnisse. Die Veränderung gehorcht nur der individuellen [scil. Logik des] Kapitals; es sind aber keine objektivistischen Hoffnungsschimmer

eines Humanum, als sei z. B. die geistige Verknüpfung des Teilarbeiters gegenüber dem eingeschränkten Kunstsinn des Handwerkers ein ›Fortschritt‹ außer für die Mobilität der Kapitalmassen, als sei die komfortablere Reproduktion der entleerten und brutalisierten Arbeitskraft ein listig humanistisches Nebenprodukt der kapitalistischen Entwicklung, als sei ein Hochofen, der nicht mehr bei Bedarf zum vorübergehenden Stillstand gebracht werden kann, sondern die Nachtarbeit erzwingt, ein ›technischer Fortschritt‹ außer im Sinne der Verwertung.«[67]

Genau diese Grundstruktur des ›Fortschritts‹, der als kapitalistischer keiner ist, hat Marcuse, im Unterschied zu seinen Kritikern, mit der treffenden Formel vom »Aufgehen der Ideologie in der Wirklichkeit«[68] auf den Begriff gebracht. In dieser Formel ist die Einsicht enthalten, daß der entwickelte Kapitalismus in den Begriffen einer Subjekt-Objekt-Dialektik überhaupt nicht zureichend zu erfassen ist und Vokabeln wie ›Entfremdung‹ ihren Sinn verloren haben; das empirische Subjekt ist zur verschwindenden Größe geworden, zum funktionierenden Bestandteil einer übergreifenden Superstruktur[69], die sich scheinbar jeder gesellschaftlichen Formbestimmung entzieht; so daß es nicht länger möglich ist, durch den Rekurs auf die wahre, vom ›falschen Bewußtsein‹ verdeckte und überlagerte ›wirklichere Wirklichkeit‹ den Verblendungszusammenhang zu durchstoßen. Auf Grund ihrer eigenen Dynamik ist die kapitalistische Gesellschaft in ein Stadium gemündet, das von der spätbürgerlichen Kulturkritik nicht zu Unrecht als ›posthistoire‹ bezeichnet wurde: denn wenn die Technik in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht als Produkt eines neutralen Stoffwechsels zwischen ›Mensch‹ und ›Natur‹ zu denken ist, vielmehr als ›Projekt‹ einer spezifischen Gesellschaftsstruktur (wobei der Terminus ›Projekt‹ insofern mißverständlich ist, als er die bewußte Wahlhandlung eines Subjekts suggeriert), wenn weiterhin dieses ›Projekt‹ in der Technik gegenständlich wird und sich zur Totalität einer ›Lebenswelt‹ erweitert und alle dem Kapital nicht angepaßte Wirklichkeit vernichtet – dann ist es nicht länger möglich, den ›technologischen Schleier‹ als bloße Mystifikation zu begreifen, als Schein, der durch die Selbsterkenntnis des ›Subjekt-Objekt‹ aufgehoben werden kann; dann

trifft zu, was die Kulturkritik, begriffslos und realistisch zugleich, über die Unentrinnbarkeit der Zwänge der ›wissenschaftlich-technischen Zivilisation‹ gesagt hat, die sich nunmehr freilich als Herrschaft der toten über die lebendige Arbeit entpuppen; trifft zu, was Adorno lapidar als Kennzeichen der Epoche benannte: »Die Ideologie ist keine Hülle mehr, sondern das drohende Antlitz der Welt.«[70]

Von diesen Überlegungen her, mit denen Marcuse seine Analyse des Spätkapitalismus bis dicht an die Grenze einer Selbstauflösung des Historizismus trieb, wird jetzt auch die gesellschaftliche Grundlage für die hartnäckige Persistenz solcher Theoreme sichtbar, die, wie im sowjetischen Marxismus, aber auch in der kritischen Theorie, die Eliminierung jener Differenzbestimmungen behaupten, die noch Marx als für den Kapitalismus wesentlich erachtet hatte. Beide Theorien sahen etwas Richtiges, aber vermochten es nicht begrifflich zu erfassen. Wären sie von der *Wertgesellschaftlichkeit* ausgegangen, anstatt von einer positiven Evolutionstheorie der ›gattungsmäßigen‹ *Arbeit*, hätten sie rasch darauf stoßen müssen, daß sich in *diesem,* vom ›esoterischen‹ Marx entfalteten Kontext weitaus plausibler begründen ließ, was sie in ihrer Analyse der spätkapitalistischen Gesellschaft zwar erahnt, jedoch durch die unreflektierte Übernahme des ökonomistisch-historizistischen Bezugsrahmens immer wieder selbst verstellt hatten: die Erkenntnis des Strukturwandels – besser: der Entfaltung – des Kapitalismus von einer anfänglich antagonistischen und daher Schein erzeugenden Gesellschaft zu einem Kontinuum, in dem es zwar noch Gegensätze gibt, aber keinen *sprengenden* Widerspruch mehr, und das daher jener Formen des Scheins, die die Identität des Ganzen ideologisch-manipulativ sicherten, nicht mehr bedarf. Die Vollendung der negativen Vergesellschaftung macht deutlich, daß die marxsche Darstellung der notwendigen Verdoppelung des gesellschaftlichen Zusammenhangs in zwei verselbständigte Formen – den ›Idealismus des Staates‹ und den ›Materialismus der Gesellschaft‹ – zwar nicht falsch war, im ganzen jedoch eine Phase des Kapitalismus beschrieb, die der großen Maschinerie und Industrie *vorauslag* –:

war doch die Voraussetzung für jene Verdoppelung, daß der gesellschaftliche Zusammenhang als ein abstrakter nur *außerhalb* der Individuen existierte, die diesem Abstrakt-Allgemeinen sich immer wieder anmessen mußten und dabei *neben* ihrer wirklichen Existenz ein ›ideales Dasein‹ erhielten. Das Allgemeine war, in der Sprache des jungen Marx, nur ›formelle Allgemeinheit‹, die die lebendigen Individuen in ihrem konkreten Dasein nicht nur nicht tangierte, sondern die faktischen Unterschiede zwischen ihnen und den Konflikt ihrer Interessen geradezu voraussetzte.[71]

Die Aufhebung dieser für den vorindustriellen Kapitalismus charakteristischen Differenzbestimmungen geht jedoch notwendig aus der Bewegung des Kapitals hervor. Nach Marx kennzeichnete es die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise, daß das Geld als das »materielle Dasein des abstrakten Reichtums«[72] der Produktion nicht äußerlich blieb, vielmehr, im Übergang Geld-Kapital, diese sich unterwarf und in eine Tauschwerte »als ihren ausschließlichen Inhalt setzende Produktion« verwandelte.[73] Die nur formelle Allgemeinheit *realisierte* sich, wurde inhaltliche Allgemeinheit, insofern jetzt die Individuen selbst zu Produkten ihres eigenen, veräußerlichten Zusammenhangs wurden: was mehr bedeutet, als mit dem harmlosen Bild des unter die Herrschaft seiner eigenen Produkte geratenden Subjekts ausgedrückt wird. Indem durch die reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital das, was in den Anfangsstadien der kapitalistischen Produktionsweise noch eine Voraussetzung für die Entstehung des Kapitals war – die Existenz konkret-verschiedener, gebrauchswertproduzierender Individuen –, nun zum *Resultat* von dessen Bewegung wurde, wurde die Produktion von Gebrauchswerten zwar nicht eingestellt, aber einem ganz anders gearteten Zweck untergeordnet: der Gebrauchswert, der vordem ein ›außerökonomisches Dasein‹ führte, gleichgültig war gegen die ökonomische Formbestimmung[74], wurde zum Gebrauchswert des Kapitals[75], zu Kapital in Form des Nicht-Kapitals[76], und war damit nicht länger jenes ›systemtranszendente Prinzip‹ (Adorno), an dem die Bewegung des Wertes eine absolute Grenze hatte.

Zwar erschien unmittelbar betrachtet der Produktionsprozeß nur als Produktionsprozeß schlechthin, nicht als das, was er war: Produktionsprozeß des Kapitals; doch war diese Unmittelbarkeit Schein, Resultat der vermittelnden Bewegung des Kapitals, das sich im Produktionsprozeß »in sich als Gegenstand und Arbeit« dirimierte, sich selbst »als Form von sich als Substanz« unterschied[77], und das die Arbeit als Nicht-Kapital, als »reinen Gebrauchswert« selbst erst setzte.[78] Fortan existierte die abstrakte Gesellschaftlichkeit nicht mehr nur als ›ausgeschlossenes Drittes‹ gegenüber der Vielfalt der empirischen Gebrauchswerte, nicht mehr, wie auf der Ebene des Kaufmannskapitals, als »Verselbständigung des Zirkulationsprozesses gegen seine Extreme«, zu denen es sich als »gegebner Voraussetzung« verhielt[79]: der Wert war zur Totalität geworden, »und seine Entwicklung zur Totalität besteht eben (darin), alle Elemente der Gesellschaft sich unterzuordnen, oder die ihm noch fehlenden Organe aus ihr herauszuschaffen.«[80] Produktion und Zirkulation waren nicht mehr selbständig gegeneinander, gehorchten nicht mehr verschiedenen Strukturprinzipien, sondern waren nur noch zwei Momente in der Bewegung des Kapitals, das sich »als diese prozessierende Einheit von Produktion und Zirkulation« darstellte[81], wenn es diese auch stets nur als Prozeß war, als »bewegte Einheit«[82], die ebensosehr das »über die verschiednen Phasen dieser Bewegung übergreifende, sich in ihr erhaltende und vervielfältigende« Subjekt war, wie sie »in jeder Phase in einer Bestimmtheit gesetzt (war), als in besondre Gestalt gebannt, die die Negation seiner als des Subjekts der ganzen Bewegung ist«.[83] Das Kapital war der lebendige Widerspruch, indem es stets über alle Bestimmtheiten hinausdrängte und doch nur als Bestimmtes existieren konnte; aber dieser Widerspruch war doch, dies ist festzuhalten, kein Widerspruch zwischen verschiedenen, einander wesensmäßig entgegenstehenden Organisationsprinzipien der gesellschaftlichen Produktion, sondern bezeichnete nur noch einen Selbstwiderspruch des Kapitals, dem an sich so wenig sprengende Funktion zukam wie den verschiedenen Erscheinungsweisen des in seinem Anderssein bei sich selbst seienden hegelschen Geistes. Daß auch

dieser Selbstwiderspruch freilich noch Krisen und Konflikte genug hervorbrachte, wie Marx eindringlich herausgearbeitet hat, ist nicht zu bestreiten; wohl aber, daß man in ihm so etwas wie eine geschichtsphilosophische Garantie für die Herausbildung eines neuen, nicht-kapitalistischen gesellschaftlichen Gesamtsubjekts besaß, eine »Basis als Möglichkeit der universellen Entwicklung des Individuums«: denn wenn irgendetwas, so war es dies, was die kapitalistische Produktionsweise unmöglich gemacht hatte.

Bezieht man diese für das entwickelte Kapitalverhältnis charakteristische Verwandlung der Differenz von ›Abstraktion‹ und ›Konkretion‹ in eine Selbstunterscheidung des Kapitals auf die im vorangegangenen Kapitel dargestellten Beziehungen von ›Basis‹ und ›Überbau‹, so zeigt sich, daß Marcuse, ohne dies jedoch in einem angemessenen begrifflichen Rahmen fassen zu können, mit seiner Eindimensionalitätsthese einen realen Sachverhalt zum Ausdruck gebracht hat: die Auflösung der frühbürgerlich-›klassischen‹ Differenz zwischen einer noch nicht vollständig vom Wert beherrschten empirisch-produktiven ›Basis‹ und einer verselbständigten Zirkulation als einer dem Anspruch nach autonomen, gegenüber den Konflikten der Gesellschaft neutralen Sphäre, die, nach Marx' Formulierung, das ›wahre Eden der angebornen Menschenrechte‹ bildet.[84] Hatte noch das frühe Bürgertum versucht, angesichts des permanenten gesellschaftlichen Bürgerkrieges mit der Fixierung z. B. des Rechts als einer idealen, von der Empirie unterschiedenen Sphäre, »in der die Aktionen der Menschen als Artikulationen einer auf der Ebene eben der Abstraktheit und Allgemeinheit der Norm organisierbaren Typologie verstanden werden können«[85], den gesellschaftlichen Zusammenhalt wenigstens formell zu sichern (bzw. ›Gesellschaft‹ überhaupt erst herzustellen), so scheint die entwickelte kapitalistische Gesellschaft einer solchen rational legitimierten, einheitsstiftenden Instanz mehr und mehr entraten zu können. Indem das Kapital durch die Unterwerfung der Arbeit die Individuen in ihrer empirischen Existenz zu Verkörperungen des ›Negativ-Allgemeinen‹ macht, das Konkrete zur Maske des Abstrakten[86],

hebt es die Differenz zwischen Rechtsperson und konkret-empirischen Produzenten auf, beseitigt die Notwendigkeit jener »Transsubstantiation«[87], die sie aus konkret-empirischen in ideale Wesen verwandeln und überhaupt erst ›gesellschaftsfähig‹ machen soll. Nicht daß die Zirkulationssphäre damit schlechthin verschwindet, wie Horkheimer meinte[88]; sie verliert jedoch ihre Eigenständigkeit, wird zur vermittelnden Instanz im Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion; und eben dieser – wenn man so will – Stellenwechsel der Zirkulation hat eine fundamentale Strukturveränderung des gesamten bürgerlichen ›Überbaus‹ zur Folge. Im gleichen Maße nämlich, in dem die gesellschaftliche Synthesis nicht mehr auf der Ebene einer gegenüber dem produktiven ›Inhalt‹ unabhängigen ›Form‹ hergestellt wird, sondern schon im kapitalistischen Produktionsprozeß selbst, sind die vermittelnden Leistungen eines *über* den besonderen Elementen stehenden Ensembles von Institutionen zu entbehren: wo die Besonderungen zu bloßen Vergegenständlichungen des falschen Allgemeinen geworden sind, bedarf es des Allgemeinen als eines in besonderer Gestalt Existierenden nicht mehr. Wie die Kultur, so wird auch der juristisch-politische ›Überbau‹ von dem betroffen, was Walter Benjamin als ›Ent-Auratisierung‹ bezeichnet hat[89]: an die Stelle des formal rationalen, in sich geschlossenen Rechtssystems, das einmal als universeller Normzusammenhang konzipiert worden war, der das Faktum unter sich subsumieren sollte, tritt im vollendeten Kapitalismus die unmittelbare Koppelung des ›Überbaus‹ an eine ›Basis‹, die gleichsam in sich normativ geworden ist und als unmittelbare Ableitungsebene für die rechtlichen Setzungen fungiert[90]. Das formale Recht, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, wird durch die Generalklausel aufgeweicht, die es den gesellschaftlichen Interessen erlaubt, sich auch dort durchzusetzen, wo das positive Recht widersprechende Bestimmungen besaß[91]; der Spielraum der richterlichen Entscheidung wird erweitert (Freie Rechtsschule), die vernunftrechtliche Begründung des Staates durch die ›Legitimation durch Verfahren‹ (Luhmann) ersetzt, die Allgemeingültigkeit und Einheit der Rechtsordnung durch die Eigengesetzlichkeit gesell-

schaftlicher Sonderordnungen.[92] Die Wesensdifferenz zwischen ›Staat‹ und ›Gesellschaft‹, die noch in den Theorien von Hegel und Marx als für die bürgerliche Ordnung zentral erschienen war, beginnt sich aufzulösen, der Schein von Allgemeinheit und Einheit, den die klassischen Gestalten des Überbaus verbreitet und zugleich garantiert hatten, sinkt in den Grund zurück, aus dem er aufgestiegen war. Die Gesellschaft wird zum totalen Staat, der Staat zur totalen Gesellschaft, wie dies schon früh Carl Schmitt als einer der scharfsinnigsten konservativen Beobachter dieser Entwicklung erkannt hat.[93] Was bleibt, ist ein System von Institutionen und Regelungsmechanismen, die nicht mehr rationale Legitimität beanspruchen, sondern gesetzt sind qua Dezision, nach Maßgabe der jeweiligen gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse, auf die sie bezogen sind: das positive Recht der luhmannschen Weltgesellschaft, das sich als ›Entscheidungsprogramm‹ versteht, als beliebig änderbarer Strukturzusammenhang, der keinen Anspruch mehr erhebt als den der prinzipiellen Änderbarkeit.[94] Die Ideologie ist real geworden, die Realität ideologisch; und es ist diese Elimination der Vermittlungen und Differenzen, die der Kritik den Boden zu entziehen und sie restlos zu subjektivieren droht. Marcuses Theorie der eindimensionalen Gesellschaft, so unzureichend sie im einzelnen auch begründet sein mag, reflektiert diese Entwicklung.

3. Das Ende der Utopie

Zögernd, schwankend und mehr als unsicher über die Tragfähigkeit seiner, wie er selbst erkannte, abstrakt und spekulativ gehaltenen Überlegungen[1] hatte Marcuse sich von den bei aller rituellen Erstarrung doch immer zumindest noch den Schein von Geschichtsmächtigkeit und Sicherheit versprechenden Formeln der marxistischen Orthodoxie gelöst und das dialektische Denken wieder Erfahrungen geöffnet, denen gegenüber sich der Schematismus der überkommenen Produktivkräftemetaphysik bislang

als vollkommen blind erwiesen hatte. In der Nachfolge der großen Idealisten, zu denen, nach einer Einsicht des späten Horkheimers, auch Marx und Engels letztlich gehörten[2], hatte er an die Verwirklichung des absoluten Subjekts geglaubt, hatte er an der Überzeugung festgehalten, daß der Kapitalismus als eine Produktionsweise von nur transitorischer Notwendigkeit gezwungen sei, mit der Vergesellschaftung der Arbeit zugleich diejenigen Qualitäten des historischen Subjekts zu entwickeln, die erstmals in der Geschichte einen wirklichen und radikalen Bruch mit jenem Kontinuum der Gewalt und Bewußtlosigkeit erlauben würden, zu dem sich die bürgerliche Gesellschaft entfaltet hatte; und er hatte diese Überzeugung noch verteidigt, als längst offenbar geworden war, daß der Kapitalismus nicht nur solche Qualitäten nicht hervorbrachte, sondern die Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität überhaupt zerstörte. Erst die systematische Reflexion des Zusammenhangs von Wissenschaft, Technik und Kapital hatte ihn der Erkenntnis nähergebracht, daß das völlige Scheitern der revolutionären Bestrebungen, der Zusammenbruch der Arbeiterbewegung vor dem Faschismus wie die Verwandlung des Sozialismus in eine bloße Industrialisierungsideologie keine Zufälle waren, keine Abweichungen vom vorgezeichneten Pfad der Revolution, die im Namen der ›wahren‹ sozialistischen Utopie kritisiert werden konnten. Was sie darstellten, war die *wirkliche* Geschichte des Sozialismus, die, um noch einmal mit Horkheimer zu reden, die Theorie zwar nicht widerlegt, wohl aber interpretiert hatte, indem sie ihr Fundament in Frage stellte: die Hoffnung, daß der Kapitalismus mehr hervorbringen würde als nur die Zerstörung des alten, bürgerlichen Subjekts. War unter den Bedingungen fortgeschrittener reeller Subsumtion noch an dieser Hoffnung festzuhalten?

Für Marx, so haben wir bereits gesehen, hatte es hier gar kein Problem gegeben. Getragen von dem unerschütterten Glauben an die zivilisierenden Wirkungen des Kapitals, das die Vereinzelung der Produzenten aufhob, die Arbeiter zu großen Massen zusammenfaßte, die Arbeitsfunktionen einander anglich und eine Fülle moderner Kommunikationsmittel erzeugte[3], nahm Marx

an, daß die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft selbst die ›Umwälzungsfermente‹[4] erzeugten, die schließlich die Überwindung der kapitalistischen ›Form‹ der Produktion herbeiführen würden. Ohne dies im Sinne jener objektivistischen Zusammenbruchstheorie zu meinen, zu der die Kritik der politischen Ökonomie bei seinen sozialdemokratischen Nachfolgern schrumpfte, ging Marx davon aus, daß die »instinktiv aus den Produktionsverhältnissen selbst erwachsne Arbeiterbewegung«[5] im Kampf um ihre Existenz ihre unmittelbaren Erfahrungen und Lebensinteressen zu einem parteilichen ›Totalitätsbewußtsein‹ (Lukács) organisieren würde, so daß sie ihre Interessen als Klasse vertreten konnte, »in einer Form, die allgemeine, gesellschaftlich zwingende Kraft besitzt«[6]; so sehr war Marx von dieser, letztlich auf seiner Ontologie der Arbeit beruhenden Überzeugung durchdrungen, daß er in seiner politischen Tätigkeit, ohne sich damit in Widerspruch zu seinen theoretischen Auffassungen zu setzen, einmal versuchen konnte, diesen Prozeß listig-taktisch abzukürzen[7], ein anderes Mal aber, objektivistisch, die zur Aktion Drängenden auf die nächste Krise und die wachsende Verelendung des Proletariats vertrösten konnte.[8]

Aber während Marx auf diese Weise glaubte, Werttheorie und Revolutionstheorie umstandslos ineins setzen zu können, war er doch auch in diesem Punkt, wie so oft, selbst sein bester Kritiker. In direktem Gegensatz zu seinem emphatischen Vertrauen in die weltgeschichtlichen Leistungen des Kapitals stellte er in seiner Analyse des Produktionsprozesses heraus, daß durch die immer weiter gehende Teilung und Zerlegung der einzelnen Tätigkeiten die lebendige Arbeit immer mehr an den Funktionsmodus der toten angeglichen wurde. Die reelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital ließ die Teilarbeiter nicht nur jeden Bezug zu den von ihnen hergestellten Produkten verlieren – Produkte waren die Dinge zumeist nur noch in bezug auf das Einzelkapital, nicht mehr in bezug auf das einzelne Subjekt der Arbeit[9] –, sondern verkrüppelte sie zugleich in eine ›Abnormität‹, indem sie ihr Detailgeschick treibhausmäßig förderte, den Leib selbst in abstrakte Funktionen zergliederte und ihn seiner integralen gebrauchs-

wertbildenden und damit erfahrungskonstitutiven Eigenschaften beraubte.[10] Was ursprünglich ungetrennt war, wurde parzelliert in eine Vielfalt von Fähigkeiten, Eigenschaften, Tätigkeiten; Muskeln und Nerven wurden zu Momenten der Maschine, Bewußtsein und Denken zum Kontroll- und Regelungsmechanismus, zu ›kranken und auswüchsigen Organen des Kapitals‹[11], das sich den Arbeitern gegenüber als »fremdes Eigentum und sie beherrschende Macht«[12] konzentrierte. War angesichts dieser völligen Auftrennung der Arbeitskraft in einzelne Partikel, die vom Verwertungsinteresse je nach aktuellem Bedürfnis neu zusammengesetzt werden konnten, nicht ausgeschlossen, daß das Proletariat konditionell zu jenem ›parteilichen Totalitätsbewußtsein‹ imstande sein würde, jener reflektierten Spontaneität, die die Befreiung der Arbeiterklasse zum Werk der Arbeiterklasse selbst machen sollte?

Marcuse zufolge war diese Frage allein schon deshalb zu bejahen, weil man nach seiner Überzeugung nicht mehr, wie etwa noch Lukács, davon ausgehen konnte, daß der Rationalisierungsprozeß im Proletariat selbst auf eine unüberwindliche Grenze stieß, auf einen ›nicht zu verdinglichenden Rest‹ (Simmel), der sich der kapitalistischen Partialisierung und Atomisierung entzog. Hatte Lukács noch darauf beharrt, »daß der Verdinglichungsprozeß, das Zur-Ware-Werden des Arbeiters ihn – solange er sich nicht bewußtseinsmäßig dagegen auflehnt – zwar annulliert, seine ›Seele‹ verkümmert und verkrüppelt, jedoch gerade sein menschlich-seelisches Wesen nicht zur Ware verwandelt«[13], so charakterisiert es nach Marcuse die spätkapitalistische Gesellschaft, daß jene für die klassische Revolutionstheorie zentrale Spannung zwischen kapitalistischer ›Form‹ und proletarischer ›Empirie‹ durch die Erhöhung der ›organischen Zusammensetzung des Menschen‹[14] tendenziell aufgehoben wird. Die Expansion der kapitalistischen Technologie, sowohl auf dem Gebiet der unmittelbaren Produktion wie auf dem der Kultur- und Bewußtseinsindustrie, führt zu einer Ausdehnung der Kontrolle weit über die rein bewußtseinsmäßigen Dimensionen des Menschen hinaus. Massenproduktion und -distribution zerstören den bislang relativ

abgeschirmten Binnenraum der Familie[15] und unterwerfen den Erziehungsprozeß in einer Weise dem Zugriff außerfamilialer Instanzen, daß eine Herausbildung individueller, zu kritischer Erkenntnis der herrschenden gesellschaftlichen Zwänge fähiger Subjekte unmöglich wird; an die Stelle der in der Auseinandersetzung mit dem Vater erlernten reflexiven Anwendung und Überprüfung der internalisierten Normen der Gesellschaft tritt eine »unmittelbare automatische Identifikation«[16] des geschwächten und verarmten Ich mit dem ›allgemeinen Ichideal‹[17], das sich in den handfesten Gesetzen verkörpert, die den gesamten Apparat bewegen. Die Bildung des Ich scheint gleichsam das Stadium der Individualisierung zu überspringen: »Das Ergebnis ist nicht Anpassung, sondern *Mimesis:* eine unmittelbare Identifikation des Individuums mit *seiner* Gesellschaft und dadurch mit der Gesellschaft als einem Ganzen.«[18]

Der Kapitalismus begnügt sich jedoch nicht damit, die ihm unterworfenen Individuen jeder Möglichkeit zu organisierter und reflektierter Opposition dadurch zu berauben, daß er die wie immer auch zwanghafte und selbst auf Unterdrückung gegründete Einheit des bürgerlichen Ich dermaßen schwächt, daß es nicht mehr imstande ist, »sich als ein Selbst, unterschieden von Es und Über-Ich zu erhalten«[19]: darüber hinaus macht er die segmentierten Triebanteile und psychischen Teilfunktionen, die von keinem autonomen und daher widerstandsfähigen Zentrum zusammengehalten werden, zum Gegenstand einer sekundären Ausbeutung, eines »Imperialismus nach innen«[20], durch den auch noch jene Bereiche der Verwertung erschlossen werden, die das Kapital bisher ausgespart hatte. Hatten sich die im Arbeitsprozeß bisher nicht oder nicht völlig integrierten Triebregungen und Wünsche meist noch relativ frei bewegen können und, etwa in Form der Phantasietätigkeit, Bilder eines »verdrängungsfreien, nicht repressiven Realitätsprinzips« bewahrt[21], so werden diese Regungen nunmehr einer ›warenästhetischen Zwangsmodellierung‹ (Michael Schneider) unterworfen, die bis in die Tiefe der Triebstruktur hineinreicht. In einem umfassenden psychologischen Kolonisierungsprozeß werden die nach Freuds Auffassung

›a-sozialen‹ Triebe des Es, die unter der Herrschaft des kapitalistischen Leistungsprinzips unterdrückt, abgedrängt, sublimiert worden sind, mobilisiert und gleichsam ›sozialisiert‹. Der seine Bedürfnisse aufschiebende und zwanghaft kontrollierende ›anal-retentive‹ Sozialcharakter, der in den Anfangsphasen der kapitalistischen Akkumulation dominierte, wird durch den ›hochvariablen Warenfetischisten‹ (Reiche) ersetzt, dessen psychische Struktur nicht mehr durch den klassischen Konflikt zwischen Ich und Trieb bestimmt wird, sondern eher ein Bündel notdürftig durch den äußeren Druck zusammengehaltener mechanischer Reflexe und Verhaltensweisen darstellt, die vom Verwertungsinteresse erzeugt sind:

»Die sogenannte Konsumentenökonomie und die Politik des korporativen Kapitalismus haben eine zweite Natur der Menschen erzeugt, die sie libidinös und aggressiv an die Warenform bindet. Das Bedürfnis, technische Gebrauchsartikel, Apparate, Instrumente und Maschinen zu besitzen, zu konsumieren, zu bedienen und dauernd zu erneuern, Waren, die den Leuten angeboten und aufgedrängt werden, damit sie diese selbst bei Gefahr ihrer eigenen Zerstörung gebrauchen, ist zu einem ›biologischen‹ Bedürfnis im soeben definierten Sinn geworden. Die zweite Natur des Menschen widersetzt sich jeder Veränderung, welche diese Abhängigkeit der Menschen von einem immer dichter mit Handelsartikeln gefüllten Markt sprengte oder vielleicht abschaffte – seine Existenz als Konsument aufhöbe, der sich im Kaufen und Verkaufen selbst konsumiert. Die von diesem System geschaffenen Bedürfnisse sind deshalb stabilisierende, konservative Bedürfnisse: die Konterrevolution ist in der Triebstruktur verankert.«[22]

Verankerung der Konterrevolution in der Triebstruktur – diese Formulierung meinte mehr, als mit Begriffen wie ›Manipulation‹ oder ›Deformation‹ ausgedrückt wird, deren sich auch Marcuse bei seiner Darstellung der eindimensionalen Gesellschaft oft bedient hatte. Unterstellte die Rede von der ›Deformation‹ stets noch ein an sich seiendes Substrat, auf das die gesellschaftlichen Mechanismen nur von außen einwirken, ohne es je ganz unterwerfen zu können, so begriff Marcuse jetzt die Individuen *als Ganze* als Produkte des Kapitalverhältnisses, damit die Konsequenz aus dem marxschen Satz ziehend, daß es die bestimmte

Form der Produktion ist, die auch die Konsumtion bestimmt: noch das Ungeformte an den Individuen ist, wie es Adorno formulierte, Produkt der gesellschaftlichen Form[23], integriert in das Bestehende auch dort, wo es der Integration sich zu sperren scheint. Was immer noch an scheinbar Persönlichem, Besonderem, Unmittelbarem existiert, fungiert nur als Schmieröl im knarrenden Räderwerk der Ausbeutungsmaschinerie, als Pseudokonkretion, die das Unerträgliche eben noch erträglich macht. Zwar beseitigt die »repressive Vergesellschaftung des Bewußtseins und der Triebstruktur«[24] die Vorherrschaft jener rigiden Reaktionsbildungen und ödipalen Fixierungen, die den klassischen autoritären Charakter ausgezeichnet hatten, doch ersetzt sie diese nicht durch eine neue Form der proletarischen Triebmodellierung[25], sondern durch ein »subjektloses Subjekt«[26], das nur noch ein Knotenpunkt des herrschenden Negativ-Allgemeinen ist: ein dem ständigen Zerfall abgerungenes substanzloses Etwas, das gerade noch so viel Identität besitzt, um die ihm vom Kapital aufgeherrschten Funktionen auszuüben, jedoch schon zu wenig, um noch zu durchschauen, was eigentlich mit ihm geschieht.
Darin liegt das wahrhaft Barbarische der kapitalistischen Vergesellschaftung: obwohl sie die Vereinzelung der Produzenten aufhebt und die Zersplitterung vorbürgerlicher Produktionsweisen beseitigt, mündet die von ihr betriebene Integration nicht in die Herstellung eines neuen, kollektiven Subjekts, das nur der Selbsterkenntnis bedarf, um seinen vergegenständlichten Reichtum zu ergreifen, sondern hat im Gegenteil, wenn man von den Produzenten ausgeht, nur deren Desintegration zur Folge. Ihre Einheit liegt außer ihnen, im Kapital, dem Zentrum ihrer Attraktion und Repulsion, und nur in bezug auf diese Einheit kristallisieren sie sich zu einer ›sinnvollen‹ Struktur; getrennt von ihrer kapitalistischen Brauchbarkeit aber sind sie vereinzelt, partikularisiert, im ›Frosthauch der Warenwirtschaft‹ (Benjamin) zu unzähligen Atomen erstarrt, die einander ebenso gleich wie fremd sind. Das Kapital faßt sie zur Klasse zusammen und verhindert zugleich, daß sie sich als solche konstituieren. Wo sie es dennoch tun und kämpferisch-organisiert der Ausbeutung entgegentre-

ten, reagiert es mit aller ihm zur Verfügung stehenden Repression oder spaltet die Opposition dadurch, daß es jenes unerschöpfliche Potential von Angst und Aggression mobilisiert, das der Rationalisierungsprozeß bei seinen Opfern erzeugt hat. Sind einmal die Ansätze zu revolutionärem Widerstand erstickt, ist die unter unsäglichen Leiden errungene Identität der Klasse zerstört, so sinken die Aufbegehrenden zurück in katatone Starre, wenden die unterdrückten Aggressionen gegen sich selbst oder projizieren sie auf Ziele, die ihnen von den cleveren Ingenieuren der Bewußtseinsindustrie als Ersatz geboten werden. Was auf dem Spiel steht und oft genug im Auf und Ab der kapitalistischen Akkumulation verspielt wird, ist ihr Leben, ihre materielle Existenz; aber diese äußerste Ohnmacht, diese Hilflosigkeit ist kein Fixpunkt, um den sich die Bruchstücke ihrer Erfahrung immer wieder neu strukturieren können. Jeder Rückschlag verstärkt ihre Gebrochenheit, jede Niederlage ihre Identitätsdiffusion; und da sie kein Sisyphos sind, der nach jedem Scheitern unverdrossen seine Anstrengungen wieder aufnimmt, ziehen sich ihre Reaktionen, je sublimer und unüberwindlicher die Ausbeutung wird, zu einer Symptomkette zusammen, die Schizophrenie zu mehr als einem bloßen Einzelschicksal macht.[27] Die Konterrevolution ist wahrhaft präventiv geworden und hat eine ›zweite Natur‹ erzeugt, die an Undurchdringlichkeit und Opakheit die erste womöglich noch übertrifft und an jenes Stadium erinnert, aus dem sich die bürgerliche Gesellschaft, den Vertragstheorien zufolge, einmal mit Mühe herausgearbeitet hatte:

»Die monopolkapitalistische Manipulation der Bevölkerung, die inflatorische Wirtschaft, die ›Verteidigungs‹-politik des ›kill and overkill‹, die Ausbildung für den Völkermord, die zum Normalen erhobenen Kriegsverbrechen, die brutale Behandlung der riesigen Zahl von Gefängnisinsassen haben zu einer erschreckenden Anhäufung von Gewalttätigkeiten im Alltagsleben geführt. Ganze Bezirke der großen Städte wurden dem Verbrechen überlassen, und Verbrechen sind bis heute ein bevorzugter Unterhaltungsgegenstand der Massenmedien. Wo diese Gewalt noch latent oder verbal ist oder sich in vergleichsweise harmlosen Akten äußert (wie in grober Behandlung von Demonstranten), richtet sie sich hauptsächlich gegen ohnmächtige aber auffallende Minderheiten . . . Der

ganze Komplex von Aggression und ihren Opfern deutet auf ein protofaschistisches Potential *par excellence* hin.«[28]

Marcuses Reaktion auf diese Entwicklung war zwiespältig. Drängte ihn einerseits sein ganzer Ansatz zu der Erkenntnis, daß der Kapitalismus sich mit fortschreitender reeller Subsumtion zu einer hochgradig pathogenen Entität verdichte, die die Hoffnungen des revolutionären Sozialismus als Phantasmagorien erscheinen läßt, denen jede materielle Grundlage fehlt, so war er doch andererseits der revolutionstheoretischen Tradition zu tief verhaftet, als daß er jene Hoffnungen umstandslos hätte preisgeben können. Seine Analyse der eindimensionalen Gesellschaft hatte ihn zu der Erkenntnis geführt, daß die kritische Theorie einer materiellen Grundlage zum Transzendieren dieser Gesellschaft entbehrte, daß sie von einer mit der geschichtlichen Praxis verbundenen Theorie wieder zu dem geworden war, was sie vor Marx gewesen: ein abstraktes, spekulatives, ideologisches Denken. Aber, so überlegte Marcuse, ist dieser Rückfall vielleicht nicht auch ein Vorzug, befreit er die Theorie nicht von einer zu engen Bindung an eine Praxis, die nur zu oft jenem Bild entsprochen hatte, das die Herrschenden von ihr entwarfen? Liegt nicht möglicherweise eine zentrale Ursache für das Scheitern der Arbeiterbewegung in dem Umstand begründet, daß die marxsche Version der kritischen Theorie die Negation der bestehenden Gesellschaft nicht weit genug getrieben hatte, daß sie zu wenig verworfen und zu wenig für möglich gehalten und die qualitative Differenz zwischen dem Bestehenden und dem real Möglichen zu schwach angesetzt hatte?[29] Und liegt nicht gerade darin, daß sich das marxsche Modell des Übergangs zum Sozialismus als eines objektiv-historischen Zusammentreffens der revolutionären Aktion des Proletariats und des Fortschritts der Zivilisation als unhaltbar erwiesen hatte, auch eine Chance für eine neue Form der kritischen Theorie, die zwar abstrakter und ›unrealistischer‹ ist, gleichwohl aber den Kapitalismus radikaler negiert, als Marx es vermocht hatte? Theorie ist Antizipation, getrennt von der jeweiligen Form der Praxis; aber vielleicht ist diese Trennung nicht nur ein Nachteil, sondern ermöglicht es der Theorie, sowohl ein kriti-

sches Korrektiv gegenüber einer fehlgehenden Praxis zu bilden, als auch diese überhaupt zu transzendieren, indem sie das Bild einer Welt entwirft, die mehr ist als eine bloße Fortsetzung der bestehenden?

Die Gründe, die nach Marcuse dafür sprachen, daß ein derartiger »Umschlag des Historischen Materialismus in gesellschaftlichen Idealismus«[30] kein Rückfall auf eine längst überwundene Stufe der Beziehungen zwischen Theorie und Praxis sei, vielmehr im Gegenteil ein Fortschritt, die Vorbedingung für die Erschließung einer qualitativ neuen Dimension, vermochten nun allerdings nicht zu verbergen, daß er hier eher aus der Not eine Tugend gemacht hatte. Was den antizipatorischen Charakter der Theorie verbürgen sollte, war nicht ihr Inhalt, sondern die Qualität ihrer Begriffe: die kritische Theorie, so Marcuses Begründung, stand in der Tradition der ›zweidimensionalen‹ Philosophie, und die aus dieser Tradition entstammenden Begriffe sollten sich einer eindeutigen Operationalisierung entziehen und schon damit Transzendenz garantieren. Die Allgemeinbegriffe dieser Theorie mochten zwar, gemessen an den Maßstäben der herrschenden Rationalität, unwissenschaftliche Spekulationen sein, doch sollten sie gerade durch ihren Allgemeinheitsgrad mehr als bloße Illusionen sein:

»Das substantiell Allgemeine intendiert Qualitäten, die über alle besondere Erfahrung hinausgehen, aber im Geist fortbestehen, nicht als Produkt der Einbildung oder bloß logische Möglichkeiten, sondern als der ›Stoff‹, aus dem unsere Welt besteht . . . Wie ›Mensch‹, ›Natur‹, ›Gerechtigkeit‹, ›Schönheit‹ oder ›Freiheit‹ auch definiert werden mögen, sie synthesieren Erfahrungsgehalte zu Ideen, die ihre besonderen Verwirklichungen als etwas transzendieren, was überboten, überwunden werden muß. So umfaßt der Begriff der Schönheit alle Schönheit, die *noch* nicht verwirklicht ist, der Begriff der Freiheit alle Freiheit, die *noch* nicht erlangt ist.«[31]

Vor allen bestimmten Inhalten sollte also die reine Form des Denkens allein, »das Bewußtsein der unauflöslichen Spannung zwischen Idee und Realität, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit«[32] eine Distanz gegenüber dem Bestehenden ermöglichen,

das es vermöge seiner ›eingeborenen Ideen‹, vor denen die unmittelbar gegebenen Formen der Dinge als ›negativ‹ erschienen, immer schon transzendierte.[33] »Das ist der *idealistische Kern* des dialektischen Materialismus, die Freiheit, welche die vorhandenen Formen transzendiert.«[34] Indem das Denken sich an den ›regulativen Ideen der Vernunft‹[35] orientierte, hatte es einen unmittelbar gewissen »Leitfaden der praktischen Veränderung der Wirklichkeit«[36], und alles, worauf es noch ankam, war, jene in den Tiefen der menschlichen Seele verankerten und über alle klassenmäßige Bedingtheit hinausweisenden Ideen und ›moralischen Maßstäbe‹[37] in politische Praxis zu übersetzen.
Die Wendung, durch die Marcuse die Revolutionstheorie zu retten versuchte, war mithin eine Wendung nach rückwärts, zu den Transzendenz verbürgenden Qualitäten der ›zweidimensionalen‹, philosophischen Kultur, die doch, wie Marcuse wußte, realgeschichtlich längst untergraben war. Nicht mehr auf der Linie seiner eigenen Entwicklung sollte der Kapitalismus angegriffen werden, sondern durch den Rückzug auf einen »archimedischen Punkt außerhalb des Bestehenden«[38]: was erreicht werden sollte, war die »Wiederherstellung der verlorenen kulturellen Dimension«[39], die »Reorganisation der Kultur«[40], und für dieses, im engen Sinne des Wortes ›re-aktionäre‹ Vorhaben hatte Marcuse auch gleich mehrere Träger zur Hand, die den »Kampf gegen die Zeit«[41], »*gegen* den vorherrschenden Trend«[42] führen sollten: zunächst die Befreiungsbewegungen der Dritten Welt, die gleichsam von außen her die Verwundbarkeit des korporativen Kapitalismus demonstrieren sollten[43]; dann und vor allem die junge bürgerliche Intelligenz, die auf Grund ihrer »Abgehobenheit von der Welt gesellschaftlich notwendiger Arbeit«[44] noch über die »Erfahrung der Dimension der noch nicht in Wirklichkeit übersetzten *humanitas*«[45] verfüge, die die ›vergessenen oder unterdrückten Wahrheiten und Bilder‹[46] der großen bürgerlichen Kultur bewahre und »moralische Imperative von allgemein menschlicher Gültigkeit«[47] zu formulieren vermöge, die zur eigentlichen Triebkraft der ›moralischen Rebellion‹ gegen das Establishment werden könne.[48] Obgleich Marcuse dabei nie so weit ging, die

Studentenbewegung zum neuen revolutionären Subjekt zu stilisieren, wie viele seiner Kritiker ihm unterstellten, sah er in ihr doch das »Ferment der Hoffnung in den übermächtigen und erstickenden kapitalistischen Metropolen«[49], einen ›Katalysator der Umwandlung‹[50], der dazu prädestiniert sei, durch Aufklärung und politische Aktion »die Richtung des Fortschritts zu ändern«, »private Autonomie und Rationalität wiederherzustellen«[51] und auf diese Weise die Entstehung eines neuen Subjekts durch politische Erziehung voranzutreiben:

»Die gesellschaftliche Determination des Bewußtseins ist bei der totalen kapitalistischen Verwaltung und Introjektion nahezu vollständig und unmittelbar; diese werden jenem direkt eingeimpft. Unter diesen Umständen ist ein radikaler Wandel im Bewußtsein der Anfang, der erste Schritt zur Umwandlung der gesellschaftlichen Zustände: es entsteht ein neues Subjekt. Historisch gesehen geht wieder die Periode der Aufklärung der materiellen Veränderung voran – eine Periode der Erziehung, aber einer Erziehung, die sich in Praxis umsetzt: in Demonstration, Konfrontation und Rebellion.«[52]

Doch was Marcuse hier als ganz neue Qualität feierte, war in Wirklichkeit ein Gefecht mit dem Rücken zur Wand. Ohne damit ein so komplexes Phänomen wie die Studentenbewegung erschöpfend erklären zu wollen, läßt sich zumindest für deren deutsche Variante festhalten, daß ihre Aktionen in jeder Hinsicht nur Re-aktionen waren, hilflose Abwehrgesten gegen eine Entwicklung, deren Unabwendbarkeit man im Geheimen ahnte. In der Studentenbewegung wehrte sich die (vielleicht letzte) bürgerlich sozialisierte, durch wie immer auch bereits prekär gewordene Individuierungsprozesse gekennzeichnete Generation gegen die fortschreitende Unterwerfung der geistigen Arbeit unter kapitaladäquate, abstrakt-quantitative Arbeitsnormen und die damit einhergehende Vernichtung des traditionellen Kulturbewußtseins[53]: nicht zufällig ging die Revolte von den philosophischen Fakultäten aus, nicht zufällig waren es Soziologen, Literaturwissenschaftler und Politologen, die zu den Trägern des Protests wurden und sich Marcuses Forderung nach »bewußter Isolierung, intellektueller ›Elitebildung‹« und »Einrichtung von ›Elite‹-Uni-

versitäten« zu eigen machten.[54] Was sie, getrieben von der ›Trauer um den Verlust der bürgerlichen Individualität‹ (Krahl) verteidigten, war die klassische bürgerliche Kultur, wenngleich nicht unbedingt deren Inhalte, wohl aber die Voraussetzung, auf der sie gegründet war: die quasi ›kopf-werkliche‹ Produktionsweise der Intelligenz, die Autonomie und Souveränität des Privatgelehrten, die angesichts der reellen Subsumtion anderer Produktionsweisen unter das Kapital noch ein archaisches, ›ungleichzeitiges‹ Relikt bildete. Der fortgeschrittene Stand der Verwissenschaftlichung der Produktion hatte diese privateigentümliche Zersplitterung eines Wissens, das doch in Wahrheit immer schon gesellschaftlich war, obsolet werden lassen; und gegen die nunmehr einsetzende Entqualifizierung der geistigen Arbeit, die schon von Max Weber bemerkte Trennung der geistigen Produzenten von ihren Produktionsmitteln[55], die Ablösung der Denktätigkeit vom individuellen Kopf des Wissenschaftlers und die zunehmende Maschinisierung der entqualifizierten Strukturen wehrten sich diejenigen, deren Bildungsprozesse noch im alten, privatgelehrtenhaften Sinne verlaufen waren, mit einem Rekurs auf die Emanzipationsversprechen der bürgerlichen Aufklärung.

Verdeckte dabei zu Beginn der Revolte noch die wahrhaft anachronistische Struktur der vor allem bekämpften Institution Universität den nicht minder anachronistischen Charakter einer Bewegung, die in ihrer Insistenz auf Autonomie und Spontaneität den Humboldtschen Idealen weit näher stand, als sie selbst wahrhaben mochte, so machte spätestens der Versuch, die Prinzipien der bürgerlichen Aufklärung gegen deren bürgerliche Verwirklichung zu wenden, den absurden Grundzug deutlich, der der Rebellion von Anbeginn anhaftete. Der missionarische Gestus der studentischen Aktivisten, der moralische Rigorismus, die pathetischen Beschwörungen von Menschenwürde und Brüderlichkeit, von Fortschritt und geschichtlichem Erbe, die theatralischen Aufmärsche und Versammlungen, die märtyrerhaft-heroische Anprangerung einer anonymen Gewalt, deren Wasserwerfern man verzweifelt das Kreuz entgegenstreckte, dies alles dokumen-

tierte nicht die neue Sensibilität einer Revolution, in der zum ersten Mal in der Geschichte »der ganze Mensch mitgeht und seinen Willen zum Leben anmeldet«[56], sondern die objektive Lächerlichkeit einer Philosophie, die nicht wahrhaben wollte, daß das Bürgertum die Ideen von 1789 längst auf seine Weise realisiert hatte – und die doch zugleich, auch und gerade in ihrer anachronistischen Absurdität, noch ein Moment von Humanität und Reflexion verkörperte, das unabwendbar zum Untergang verurteilt war: fortan war mit der Maschinisierung der Kopfarbeit auch noch der letzten Hoffnung die Grundlage entzogen, daß je ›Kopf‹ und ›Herz‹ wieder zusammenfinden und die Proletarier ihre entfremdete und kapitalisierte Intelligenz zurückzugewinnen imstande sein würden.

Die kantianisierenden Vorstellungen über die Möglichkeit einer neuen Aufklärung, die die Kämpfenden von Berkeley und Berlin auch dort zu Marcusianern machten, wo sie nichts von Marcuse wußten, widersprachen nun allerdings nicht nur der objektiven historischen Entwicklung, sondern konfligierten auch mit den Einwänden, die Marcuse selbst seit *Triebstruktur und Gesellschaft* gegen Idealismus und Aufklärung vorgebracht hatte. Im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Haltung gegenüber dem Idealismus, die deshalb kaum als Kritik zu bezeichnen ist, weil sie nur den ›idealen‹ Idealismus gegen dessen bürgerlich-unvollkommene Erscheinungsform ausspielte, hatte Marcuse seit Mitte der fünfziger Jahre unter dem Einfluß der spätbürgerlichen Zivilisationskritik seine Kritik auf die *Struktur* des idealistischen Denkens ausgedehnt und gerade jene Fähigkeit zur Transzendenz, die ihm hier als Garantie der Veränderung galt, als Ausdruck eines repressiven, auf Unterdrückung und Gewalt beruhenden Realitätsprinzips gebrandmarkt. Das ›westliche Denken‹, das von Aristoteles über Hegel bis hin zum logischen Positivismus die europäische Zivilisation bestimmt hatte, erschien ihm als ›Logik der Herrschaft‹, als Mittel, mit dem ein apriori aggressives Subjekt sich die Objektwelt unterwarf und das Sein in ›Sein-für-Anderes‹ verwandelte. Getrieben von dem reinen ›Willen zur Macht‹ dequalifizierte nach Marcuses Überzeugung dieses Den-

ken die Natur, das ›Leben‹ schlechthin, unterdrückte die erotischen, sinnlichen Triebe und errichtete eine »Tyrannei der Vernunft«[57], deren wesentliches Kennzeichen das ›Übergewicht der Mühsal über die Lust, der Leistung über den Lohn‹ war.[58] Innerhalb dieses ›Entwurfs‹, in dem Leistung und Produktivität zum Selbstzweck geworden waren, konnte es nach Marcuse keinen wahren Fortschritt geben, denn dieser setzte einen wirklichen und radikalen Bruch mit dem gesamten Universum der Entfremdung voraus, eine »Veränderung in der Grunderfahrung des Seins«[59], durch die das gesamte herrschende Realitätsprinzip überwunden würde; und diese Veränderung war am wenigsten von einem Denken zu erwarten, das, trotz aller Ambivalenz, so sehr die Logik der Herrschaft in sich aufgenommen hatte wie der Idealismus.

Diese Auffassung, die erklärtermaßen an die lebensphilosophische und phänomenologische Kritik der ›westlichen Rationalität‹ anknüpfte[60], führte Marcuse zu einer direkten Umkehrung seiner bisherigen Argumentation. Hatte er zunächst den Widerspruch zwischen seiner Erkenntnis der Krise, in die die klassische Revolutionstheorie geraten war, und seinem Festhalten an deren Anspruch dadurch zu lösen versucht, daß er bewußt eine Rückbildung des Sozialismus von der Wissenschaft zur Utopie in Kauf nahm und die Möglichkeit der Transzendenz idealistisch begründete, so mußte er jetzt erkennen, daß dieser Ausweg in die Irre führte. Seine Revolutionstheorie war *idealistisch* gewesen, weil sie sich nicht mehr als Ausdruck einer wirklich vor sich gehenden, praktischen Bewegung hatte begreifen können; jetzt, da ihr auch diese Möglichkeit als zunehmend problematisch erschien, wurde sie *regressiv:* da sie nichts mehr in der Gegenwart sah, was in die Zukunft wies, wandte sie sich zurück und suchte in der vorgesellschaftlichen Dimension der ›Natur‹ die Maßstäbe für eine Kritik des Bestehenden. Kapitalismus, so hatte Marcuse schon in *Vernunft und Revolution* die Warenanalyse interpretiert, beruht auf Abstraktion, auf Verdrängung, auf Verwandlung der Gebrauchswerte in Tauschwerte.[61] Aber was nur verdrängt ist, muß deshalb nicht auch verschwunden sein: zwar hat die bürgerliche

Ökonomie ihr Wesensgesetz darin, daß sie sich ›Schritt für Schritt aus dem Bereich menschlicher Tätigkeit und Bedürfnisse zurückzog‹[62], doch kann sie wiederum diese Bedürfnisse und Tätigkeiten nicht entbehren, bedarf ihrer, um sich zu reproduzieren – und liegt nun nicht genau in diesem Umstand, in der Fortexistenz jener »Tiefendimension der menschlichen Existenz«[63], ein mögliches Fundament einer neuen Revolutionstheorie, ein empirischer Geltungsgrund, auf den sie sich beziehen kann und der in seiner quasi biologischen Dignität eine weniger leicht zu erschütternde Basis darstellt als die Wechsellagen des proletarischen Bewußtseins?

Gefordert war eine »neue Anthropologie«[64], die das Denken dazu befähigen konnte, die zur zweiten Natur erstarrte Oberflächenstruktur der eindimensionalen Gesellschaft zu durchbrechen und in jene »subgesellschaftliche Dimension« vorzustoßen[65], die »diesseits und unterhalb der traditionellen materiellen Basis besteht: keine idealistische Dimension über und oberhalb der materiellen Basis, sondern eine Dimension, die noch materieller ist als die ›materielle Basis‹«.[66] In dieser Tiefenschicht, die gegenüber der kapitalistischen Verdinglichung ein absolut Unverfügbares darstellen sollte, eine Art »triebpsychologisches Fundament für Solidarität unter den Menschen«, eine »›Anlage‹ des Organismus, die wohl im erotischen Trieb ihren Ursprung hat, der Aggressivität entgegenzuwirken, ›immer größere Einheiten‹ des Lebens zu schaffen und zu erhalten«[67], sollte die kranke Entzweiung von Subjekt und Objekt aufgehoben, die Macht des ›principium individuationis‹ gebrochen sein[68]; und wenn auch das herrschende repressive Realitätsprinzip alle Erinnerung an diese ursprüngliche »narzißtisch-mütterliche Einheit«[69] ausgelöscht hatte, gab es doch nach Marcuse immer noch Spuren dieser »andersartigen verlorengegangenen Wirklichkeit«[70], die nur bewußt gemacht und politisch gewendet werden mußte.

Marcuses insgeheim idealistische Voraussetzung ist freilich auch hier die geschichtsphilosophische Konstruktion einer sich dirimierenden und durch die Entzweiung hindurch sich wieder zusammenschließenden ursprünglichen Einheit. Was gewaltsam

getrennt worden ist – die ursprüngliche »Einheit zwischen dem Allgemeinen und dem Gesonderten unter der Herrschaft des Lustprinzips«[71] –, soll wieder zusammengefügt werden, was verdrängt worden ist, wieder ans Licht gehoben werden: die Geschichte beschreibt eine Kreisfigur, die von der ›ewigen Wiederkehr des Gleichen‹ bestimmt wird.[72] Trotz aller gegenteiligen Beteuerungen überwiegen daher in Marcuses Texten die ›Zurück-zu‹-Formulierungen[73]: was von der Revolution, die in Wahrheit eine Regression ist, realisiert werden soll, ist die »Wiedervereinigung dessen, was getrennt wurde«[74], die »Wiedereinsetzung der Sinnlichkeit in ihre ursprünglichen Rechte«[75], das »Wiederaufleben der prägenitalen polymorphen Sexualität«[76] bzw. die »Wiederherstellung der Urstruktur der Sexualität«[77], die »Wiedereinsetzung der Erinnerung in ihr Recht als Mittel der Befreiung«.[78] Der »Gebrauchswert« soll »wieder ins Zentrum der ökonomischen Analyse gerückt« und aus einem »vergessenen Faktor« in ein Instrument verwandelt werden, »das die mystifizierende Verdinglichung der Warenwelt durchschneidet«.[79] Diese »Wiederkehr des Verdrängten«[80], die Wiederentdeckung der »der Natur innewohnenden lebenssteigernden, sinnlichen, ästhetischen Qualitäten«[81], der »wahren *Formen* der in der bestehenden Wirklichkeit verzerrten und verneinten Dinge«[82], soll die Natur in einen »Verbündeten im Kampf gegen die ausbeuterischen Gesellschaften« verwandeln[83]; sie soll die Macht der Zeit, des Todes, der Isolation und der Entfremdung bezwingen und ein neues Verhältnis der Menschen untereinander und zur Natur ermöglichen, indem sie die repressive Produktivität durch lustvolles Genießen, durch ein Geschehen-lassen des Seins und der Dinge ersetzt[84] und die Natur aus einem Gegenstand der Unterwerfung in einen Gegenspieler verwandelt, in eine »Manifestation der Subjektivität«[85], einen »*Kosmos* mit eigenen Möglichkeiten, Notwendigkeiten und Zufällen«.[86] Auf diese Weise soll verwirklicht werden, was in den Phantasien und literarischen Utopien der Menschheit von jeher enthalten war:

»Orpheus und Narziß stehen für eine sehr andere Wirklichkeit (wie Dionysos, dem sie verwandt sind: der Antagonist des Gottes, der die Logik

der Herrschaft, das Reich der Vernunft, sanktioniert). Sie wurden niemals die Kulturheroen der westlichen Welt: ihre Imago ist die der Freude und der Erfüllung, ist die Stimme, die nicht befiehlt, sondern singt; die Geste, die gibt und empfängt; die Tat, die Friede ist, und das Ende der Mühsal der Eroberung, ist die Befreiung von der Zeit, die den Menschen mit Gott, den Menschen mit der Natur eint . . . Orpheus' Gesang befriedet die tierische Welt, versöhnt den Löwen mit dem Lamm und dem Menschen.«[87]

Sieht man einmal von den unüberhörbaren Anklängen an die spätbürgerliche Erweckungs- und Versöhnungsmetaphysik ab, in denen sich erneut Marcuses fatale Neigung durchsetzt, die Befreiung vom herrschaftlichen Prinzip von eben diesem selbst zu erwarten – zumal seine Apotheose des Narzißmus ist hierfür ein Beispiel[88] –, so ist zunächst ein Wahrheitsmoment seiner Kritik nicht zu bestreiten. Der Rekurs auf den ›vergessenen Gebrauchswert‹, auf den – wie immer irrationalistisch und romantisierend gefaßten – Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur, folgt einer Strategie der Kritik, die schon Marx entwickelt hatte und die seitdem das eigentliche Zentrum der Revolutionstheorie darstellte. Um die bürgerliche Identifizierung von kapitalistischem und nichtkapitalistischem Arbeitsprozeß zu durchbrechen, hatte der exoterische Marx, wie wir gesehen haben, zwischen den verschiedenen historischen Produktionsformationen und einem gleichsam metahistorischen Arbeitsprozeß als der ›ewigen Naturbedingung des menschlichen Lebens‹ unterschieden, die unabhängig von jeder Form dieses Lebens allen Gesellschaftsformationen gleich gemeinsam sein sollte; das Verhältnis dieser beiden Strukturen hatte er dabei als ein äußerliches, als ›Überlagerung‹ und ›Formierung‹ der einen durch die andere verstanden. Die Berechtigung dieses Vorgehens lag auf der Hand: denn solange der Kapitalismus die Arbeit nur formell sich unterordnete, ohne die Produktionsweise selbst zu verändern, blieb die stoffliche Seite in der Tat eine »bloße Voraussetzung, die ganz außerhalb der Betrachtung der politischen Ökonomie liegt«[89] und eben dadurch der Statthalter einer nichtbürgerlichen, sozusagen exterritorialen Dimension ist. Zwar zeigte die Warenanaly-

se, daß es durchaus eine tiefer gehende Vermittlung von Gebrauchswert und Wert gab, als es manche oberflächlichen Formulierungen über die ›sprengende Kraft‹ des Gebrauchswerts vermuten ließen: denn bereits auf der Ebene der einfachen Wertform verhielten sich Gebrauchswert und Wert nicht nur äußerlich zueinander, sondern fielen in der Äquivalentform unmittelbar zusammen: die ›Naturalform der Ware B‹ wurde zum ›Wertspiegel der Ware A‹, der Gebrauchswert zur Erscheinungsform seines Gegenteils, des Werts.[90] Doch war dies ein Verhältnis, das auf der Ebene der einfachen Zirkulation immer noch durchsichtig war als ›Schein‹, als ›Verkehrung‹: gesamtgesellschaftlich gesehen fielen Produktion und Wert immer noch auseinander, war die Produktion auch als formell unters Kapital subsumierte wesentlich Produktion von Gebrauchswerten, die erst in der Zirkulation durch eine ›Transsubstantiation‹ den latent in ihnen enthaltenen Wert offenbarten. Angesichts dieser, für die erst in der Entstehung begriffene bürgerliche Gesellschaft zentralen »Konkurrenz zweier Organisationsprinzipien desselben Gebietes«[91] – der Konkurrenz zwischen einem, wie Adorno es formuliert hat, ›systemtranszendenten‹ und einem ›systemimmanenten‹ Wertbegriff[92] – ist es daher durchaus legitim, wenn Marcuse gegen die »kapitalistische Behandlung der Gebrauchswerte« protestiert und den ökonomischen Prozeß daran mißt, »ob und wie er die wirklichen Bedürfnisse der Individuen befriedigt«.[93]

Diese Strategie der Kritik ist richtig, insofern sie sich auf einen realen Widerspruch der kapitalistischen Vergesellschaftung berufen kann; sie ist es aber zugleich schon nicht mehr, insofern dieser Widerspruch auf einer Konstellation von Momenten beruht, die keinesfalls überhistorische Geltung beanspruchen kann. Im Gegensatz zu seinen Nachfolgern war Marx, wo immer er der Logik der Sache und nicht seinen revolutionstheoretischen Absichten folgte, weit davon entfernt, diese Konstellation zu ontologisieren. Arbeit, so erkannte Marx, ist in der bürgerlichen Gesellschaft nicht einfach dem stofflichen Inhalt nach gebrauchswertproduzierende, konkrete Arbeit, die nur dem Schein nach zu tauschwertsetzender, abstrakter Arbeit wird, ohne dabei ihren Charak-

ter als Vergegenständlichung des menschlichen Wesens zu verlieren. Sie ist *beides,* Arbeit, die zugleich privat, nützlich, konkret *und* abstrakt, gesellschaftlich, allgemein ist und die diesen Widerspruch äußerlich, in einem realen Verhältnis darstellen muß. Da der innere Widerspruch nicht an einem einzelnen Produkt unmittelbar erscheinen kann – für die einzelnen Dinge bestritt Marx nicht die Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten –, muß er sich in einem äußeren Verhältnis darstellen, zunächst in einem Verhältnis zweier Waren, sodann in der allgemeinen Wertform und schließlich der Geldform, in der der Gebrauchswert nunmehr eine eigentümliche Verwandlung erlebt. War er bislang als außerökonomische Kategorie bestimmt worden, deren Betrachtung jenseits des auf Analyse der Formbestimmungen gerichteten Interesses der politischen Ökonomie liege, so erhält er nun *neben* dieser außerökonomischen auch eine ökonomische Bestimmung: »Der Gebrauchswert der Geldware verdoppelt sich. Neben ihrem besondren Gebrauchswert als Ware, wie Gold z. B. zum Ausstopfen hohler Zähne, Rohmaterial von Luxusartikeln usw. dient, erhält sie einen *formalen Gebrauchswert,* der aus ihren spezifischen gesellschaftlichen Funktionen entspringt.«[94] Der Gebrauchswert wird also in die Bewegung des Wertverhältnisses einbezogen und, wenn auch zunächst noch allein in bezug auf die Geldware, ›formalisiert‹, d. h. seiner spezifischen, gebrauchswerthaften Eigenschaften entkleidet. Die ›spezifisch gesellschaftliche Funktion‹ der Äquivalentform hat damit ›objektive Festigkeit‹ gewonnen, ist mit der Naturalform einer bestimmten, von der übrigen Warenwelt ausgeschlossenen Ware ›gesellschaftlich verwachsen‹, die auf diese Weise zur bloßen Materiatur der reinen Gesellschaftlichkeit des Werts depotenziert wird[95]; und obwohl der Gebrauchswert daneben noch seine außerökonomische Dimension behält, bewirkt diese Verdinglichung der abstrakten Gesellschaftlichkeit doch, daß das ökonomische Verhältnis nur noch schwer auf seinen produktiven Grund zu durchschauen ist. Je mehr sich die kapitalistische Produktionsweise festigt, desto mehr tritt die stofflich-natürliche Dimension hinter der Existenz des ›Wertdings‹ zurück, wird die einstmals vorherr-

schende konkret-nützliche Seite zum sekundären Moment herabgesetzt.

Es bleibt jedoch nicht bei dieser Herabsetzung. Mit dem Übergang zur kapitalistischen Produktionsweise tauscht sich der Wert nicht mehr allein, wie in der einfachen Zirkulation, mit je besonderen Waren aus, deren Gebrauchswertcharakter von der Transsubstantiation in der Zirkulation unberührt bleibt, sondern ergreift die gemeinsame Substanz aller Waren, die Arbeit, die, nach Marx, dem Kapital »nicht als *ein* Gebrauchswert, sondern als *der* Gebrauchswert schlechthin«[96] gegenübersteht. An die Stelle der bloßen Mediatisierung der Arbeit durch den Wert tritt deren produktive Konsumtion durch denselben, die zwar anfangs die Gestalt des Arbeitsprozesses nur unwesentlich modifiziert, dann jedoch durch die Verwissenschaftlichung der Produktion revolutioniert. Wenn auch der Gebrauchswert durch die reelle Subsumtion der Arbeit unters Kapital nicht verdrängt oder gar aufgezehrt wird, wie Adorno vermutet hat[97] – aufgezehrt wird nur seine außerökonomische Dimension –, so erlebt er doch einen tiefgreifenden Strukturwandel, in dessen Verlauf diejenige Instanz, die der Revolutionstheorie als Garant einer gleichsam subversiven, nichtbürgerlichen Vergesellschaftung durch Arbeit gilt, in der Tat eingezogen wird. Die lebendige Arbeit wird ihrer Eigenständigkeit beraubt und zum bloßen Anhängsel der toten degradiert, der Gebrauchswert zur »Existenzform von Wert«.[98] In seiner Analyse des Übergangs vom Geld zum Kapital hebt Marx daher nachdrücklich die Ausklammerung des Gebrauchswerts aus der ökonomischen Untersuchung auf, die er zuvor, bei der Betrachtung der einfachen Zirkulation, vorgenommen hatte. Der ›vergessene Faktor‹ wird in den Bannkreis der negativen Vergesellschaftung integriert:

»Wenn die Ware a gegen das Geld b ausgetauscht, und dieses dann gegen die zur Konsumtion bestimmte Ware c – das ursprüngliche Objekt des Austauschs für a –, so fällt der Gebrauch der Ware c, ihr Konsum, ganz außerhalb der Zirkulation; geht die Form des Verhältnisses nichts an; liegt jenseits der Zirkulation selbst, und ist ein rein stoffliches Interesse, das nur noch ein Verhältnis des Individuums A in seiner Natürlichkeit zu

einem Gegenstande seines vereinzelten Bedürfnisses ausdrückt. Was es mit der Ware c anfängt, ist eine Frage, die außerhalb des ökonomischen Verhältnisses liegt. Hier erscheint umgekehrt der Gebrauchswert des gegen das Geld Eingetauschten als besondres ökonomisches Verhältnis und die bestimmte Verwendung des gegen das Geld Eingetauschten bildet den letzten Zweck beider Prozesse. Dies unterscheidet also schon formell den Austausch zwischen Kapital und Arbeit vom einfachen Austausch – zwei verschiedne Prozesse.«[99]

Während diese Zusammenhänge demjenigen, der die Warenanalyse mit den Augen der Kulturkritik gelesen hatte, gänzlich verborgen bleiben mußten, ist Marcuse doch wiederum kritisch genug, um die Probleme zu erkennen, die sich aus seiner Fetischisierung der Unmittelbarkeit ergeben. Nicht, daß er die anarchistischen Konsequenzen der von ihm beschworenen »Wiederkehr des Verdrängten« völlig ablehnen würde – das »anarchische Element« gilt ihm im Gegenteil als »wesentlicher Faktor im Kampf gegen Herrschaft«[100] –, doch ist ihm andererseits klar, wohin eine durch keine Reflexion gezügelte Befreiung des Unterdrückten führen muß. So wie der Gebrauchswert in der bürgerlichen Gesellschaft nichts Ursprüngliches mehr ist, ist auch die Triebstruktur der unter den Wert subsumierten Individuen keine eigenständige Qualität mehr, die man bloß vom Druck der versagenden Instanz befreien müßte: unter kapitalistischen Bedingungen kann die unkontrollierte, explosionsartige Freisetzung des Verdrängten nur eine Freisetzung *deformierter* Libido sein, einer Libido, die alles andere als unmittelbar oder ursprünglich, vielmehr selbst in ihrer Formlosigkeit noch geformt, in ihrer vermeintlichen Unmittelbarkeit noch vermittelt ist. Da sie das »Kennzeichen der Unterdrückung« trägt[101], kann sie sich nur in den Formen manifestieren, die der Unterdrückung gemäß sind: »in den sadistischen und masochistischen Orgien verzweifelter Massen, ›gesellschaftlicher Eliten‹, verhungerter Söldnerbanden, der Aufseherhorden in Gefängnissen und Konzentrationslagern.«[102] Statt zur Befreiung zu führen, stärkt die unreflektierte Spontaneität im Ergebnis nur die Triebunterdrückung, indem sie die aus den unerträglichen Versagungen resultierenden Energien

in Kanäle lenkt, die für den Bestand des Ganzen entweder ungefährlich sind oder sogar, in faschistische Bewegungen transformiert, zu dessen Sicherung dienen. Die »Rebellion der Triebe«, so erkennt Marcuse, kann nur dann zu einer politischen Kraft werden, wenn sie von einer »Rebellion der Vernunft« begleitet ist.[103]

»Die Ideen und Ziele der Kulturrevolution haben ihre Grundlage in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation. Sie haben Aussicht, wahrhaft konkret zu werden, aufs Ganze zu gehen, wenn es den Rebellen gelingt, die neue Sinnlichkeit (die private, individuelle Befreiung) der Anstrengung des Begriffs zu unterwerfen. Nur sie kann die Bewegung vor der Unterhaltungsindustrie und dem Irrenhaus retten, indem sie ihre Energien in gesellschaftlich relevante Bahnen lenkt. Je mehr die wahnsinnige Macht des Ganzen jede spontane Gegenaktion zu rechtfertigen scheint (gleichgültig, wie selbstzerstörerisch sie sein mag), desto mehr müssen Verzweiflung und Trotz politischer Disziplin und *Organisation* unterworfen werden. Die Revolution ist nichts ohne eigene Rationalität . . . Ohne sie bleibt eine Emanzipation der Sinne, bleibt aller radikale Aktivismus blind und selbstzerstörerisch. Politische Praxis hängt noch immer von Theorie ab (nur das Establishment kommt ohne sie aus): von Erziehung, von Überzeugung, von Vernunft.«[104]

Mit diesen Überlegungen kehrt Marcuse nun jedoch wieder zu genau der Position zurück, die er um der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit des ›Konkreten‹ willen verlassen hatte. Hatte er zuvor seine ganze Kritik auf den übersteigerten Anspruch des Begriffs konzentriert, der die Wirklichkeit der Macht der Abstraktion unterordnete, so führt ihn jetzt die Skepsis gegenüber der unkontrollierten Befreiung zum Rückzug auf eben jene Kategorien von ›Disziplin‹, ›Organisation‹ und ›Rationalität‹, die doch nach seiner eigenen These die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der lebendigen Erfahrung verstellen. Daß das kapitalistische Realitätsprinzip Sinnlichkeit und Verstand auseinandergerissen und das, was ursprünglich eine Einheit war, in einen feindlichen Gegensatz verwandelt hat, verurteilt, so erkennt Marcuse jetzt, mit Notwendigkeit jeden Versuch zum Scheitern, der sich darauf beschränkt, das eine Moment gegen das andere auszuspielen oder die beiden sich wechselseitig korrigieren zu lassen: im-

mer muß die Betonung des einen zu Lasten des anderen gehen, und gerade das ist es schließlich, was Marcuse mit seinem Programm einer Wiederversöhnung der antagonistischen Pole unter allen Umständen zu vermeiden bestrebt ist.

Angesichts dieser Schwierigkeiten, die die Revolutionstheorie haltlos zwischen den Extremen idealistischer Aufklärung und anarchischer Regression schwanken lassen, verfällt Marcuse auf einen Ausweg, den schon die klassische deutsche Philosophie gewählt hatte. Wenn, wie Marcuse im Anschluß an Schiller statuiert, die »Krankheit der Kultur« im Konflikt zwischen den »beiden Grundtrieben des Menschen (dem sinnlichen und dem Form-Trieb)« besteht[105], wobei der letztere den ersteren unterdrückt, wenn fernerhin dieser Konflikt durch keine einfache Negation aus der Welt geschafft werden kann, bleibt als einzige Lösungsmöglichkeit die Suche nach einem vermittelnden Dritten, das den Mittelpunkt zwischen Spontaneität und Rezeptivität, Verstand und Sinnlichkeit bildet und beide gleichermaßen zu ihrem Recht kommen läßt. Einen solchen Impuls glaubt Marcuse in der »heimatlos gewordenen« Fähigkeit der ›Einbildungskraft‹ gefunden zu haben.[106] Als das ›Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen‹ – so Kants Definition in der *Kritik der reinen Vernunft* – ist die Einbildungskraft sowohl sinnlich-rezeptiv als auch schöpferisch-spontan: ihr Gegenstand ist die Schönheit, ihr Endziel die Versöhnung von Natur und Freiheit. Kraft der Fähigkeit der Phantasie, mit der Schönheit etwas hervorzubringen, das weder das Resultat der gesetzgebenden Funktion des Verstandes noch ein in einer als ansichseiend gedachten Natur Vorfindliches ist, soll der hiatus überbrückt werden, der zwischen den ›niederen und höheren Fähigkeiten des Menschen‹ klafft[107]; die Erfahrung eines freien Wechselverhältnisses von Spontaneität und Rezeptivität, wie es vor allem die künstlerische Produktivität auszeichnet, soll eine Haltung begründen, die die Errungenschaften des repressiven Fortschrittsprinzips nicht aufgibt, sie aber so transformiert, daß sie mit der menschlichen Doppelnatur versöhnt werden können. Das ›ästhetische Ethos‹[108], die künstlerisch-spielerische

Produktivität, die zweckmäßig strukturierte Produkte hervorbringt, ohne dabei an den Zwecken eines Handelns orientiert zu sein, das sich an seinem Erfolg kontrollieren lassen muß – dies meinte Kants Formel von der ›Zweckmäßigkeit ohne Zweck‹ –, soll als eine Art »Eichmaß für eine freie Gesellschaft« dienen[109], als Leitidee für die ›katastrophische Umwandlung‹[110], durch die die entfremdete Welt wieder in eine Welt des Menschen, eine ›Lebenswelt‹ verwandelt werden soll. Geleitet von einer Kunst, die die »condition humaine« offenbart, »wie sie sich in der gesamten Geschichte . . . der Menschheit, unbeschadet aller spezifischen Bedingungen durchhält«[111], soll die Kulturrevolution die radikalste Umwälzung vollbringen, die jemals in der Geschichte stattgefunden hat: an Stelle einer nur auf Verwertung und Herrschaftsausübung gerichteten Rationalität sollen ästhetische Zwecke den »Umbau der materiellen Basis« leiten[112], die Maschinerie, die die versteinerten Zwänge der Klassenherrschaft festhält, soll im Hinblick auf ein ›freies Spiel der Anlagen‹ neu konstruiert und in ein Mittel zur Verwirklichung der ästhetischen Ideen verwandelt werden.[113] Anstatt wie der klassische Marxismus weiterhin die Reiche der Freiheit und der Notwendigkeit voneinander zu trennen, soll die Freiheit zum Konstruktionsprinzip der neuen Gesellschaft gemacht werden, in der die Arbeit selbst verändert werden soll: aus einer mechanischen, lustlos und unterm Zwang von Herrschaft und Lebensnot ausgeübten Tätigkeit soll sie in ein »freies Spiel menschlicher Fähigkeiten« verwandelt werden.[114] Die »Reaktivierung der prägenitalen polymorphen Erotik« soll die »Entwicklung libidinöser Arbeitsbeziehungen«[115] ermöglichen, in denen Mensch und Natur eine Einheit bilden und Arbeit gleichbedeutend ist mit Lust.[116] Befreit von der Notwendigkeit zu entfremdeter Arbeit werde der Mensch frei sein, mit seinen Fähigkeiten und denen der ›Natur‹ zu spielen; da, wo er arbeitet, werde er leben, und da, wo er lebt, auch arbeiten: als Jäger, Fischer, Kritiker und vor allem – Künstler: denn in dieser Gesellschaft, die die Utopien des Frühsozialismus verwirklichen werde[117], wäre die Kunst das beherrschende Prinzip:

»Beim Neubau der Gesellschaft, der dieses Ziel erreichen will, nähme die Wirklichkeit insgesamt eine *Form* an, die das neue Ziel ausdrückt. Die wesentlich ästhetische Qualität dieser Form würde aus ihr ein *Kunst*werk machen; insoweit aber die Form aus dem gesellschaftlichen Produktionsprozeß hervorginge, hätte Kunst ihren traditionellen Ort und ihre Funktion in der Gesellschaft geändert: sie wäre zur Produktivkraft der materiellen wie der kulturellen Umgestaltung geworden . . . Dies würde die Aufhebung von Kunst bedeuten: das Ende der Trennung des Ästhetischen vom Wirklichen, aber ebenso das Ende der kommerziellen Vereinigung von Geschäft und Schönheit, Ausbeutung und Freude.«[118]

Näher besehen ist nun jedoch auch diese Wende zur Ästhetik mitnichten geeignet, der Revolutionstheorie ein neues, tragfähiges Fundament zu verschaffen. Zwar erkennt Marcuse richtig, daß die Kunst mehr ist als nur ein schöner Schein, der die Individuen an das Bestehende bindet; daß sie in ihrer Denunziation der kapitalistischen Rationalisierung, der »Übertragung des Ausbeuter- und Tierbändigerstandpunktes auf die Natur«[119], kritische Motive enthält, die die Rechte des Besonderen, des beschädigten und unterdrückten Lebens gegenüber der Universalisierung des Abstrakt-Allgemeinen zur Geltung bringen. Aber was er dabei übersieht, ist, daß diese Fähigkeit zur Kritik der Kunst nicht als eine positive Eigenschaft zukommt, als etwas Substantielles, über das sie vermöge ihres Bezugs auf eine »allgemeine Gültigkeit und Objektivität« verfügt[120] – die »beharrlichen Qualitäten des menschlichen Verstandes, der menschlichen Sinnlichkeit und Einbildungskraft«[121] –: als gäbe es derartige ontologische Konstanten, die nur ihr kraft ihrer Fähigkeit zu einer ›zweiten Entfremdung‹ zugänglich seien. Daß sie die bestehende Ordnung auf ihre spezifische Art zu kritisieren vermag, verdankt die Kunst gerade der Tatsache, daß sie die reale Entfremdung, ihre Distanzierung von der empirischen Realität, ganz in sich aufnimmt, bis aufs Äußerste steigert. Indem sie sich ganz in die Dimension des ›Scheins‹ zurückzieht, transzendiert sie nicht ihren Klassencharakter in Richtung auf ein »Universum konkreter Möglichkeiten«[122], das es nur noch zu verwirklichen gilt, zeigt sie nicht »Mensch und Natur, wie sie nicht in der Klassenlage aufge-

hen«[123], sondern erhellt allenfalls den falschen Zustand für einen kurzen Moment, läßt für einen Augenblick unterdrückte Möglichkeiten aufblitzen, ohne sie konkretisieren zu können; ihre Kritik ist negativ, eher Anklage der alten als Antizipation einer neuen Wirklichkeit, eher Denunziation einer Welt, in der es keine Erfahrung mehr gibt, als Verkündung einer ›ganz anderen‹ Erfahrung, die, als Positivum gefaßt, nur eine Verdoppelung des Bestehenden sein könnte. Ihr Einspruch gegen die bestimmte Form der gesellschaftlichen Praxis setzt voraus, daß sie ebensosehr von dieser getrennt wie mit ihr verbunden ist. Wird diese Konstellation zerstört, so wird der Kunst die Grundlage entzogen, und es ist dann gleichgültig, ob dies durch jene schon von Benjamin analysierte ›Entauratisierung‹ durch technische Reproduktion oder durch die kulturrevolutionäre Forderung nach einer Entgrenzung des Ästhetischen geschieht, durch die die negativen Fähigkeiten der Kunst in den Rang eines Versöhnungsparadigmas erhoben werden.[124]

Daß die Auflösung dieser subtilen Beziehung durch das Programm einer Universalisierung des Ästhetischen genau das Gegenteil dessen bewirken muß, was Marcuse erstrebt, läßt sich an eben dem Begriff demonstrieren, der das eigentliche Fundament der kulturrevolutionären Utopie bilden soll: der Einbildungskraft. Ihren systematischen Ort hatte diese Kategorie, die nach Marcuse zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermitteln soll, in der Philosophie Kants. Auch in ihr sollte die Einbildungskraft zwischen jenen Polen vermitteln; aber während Marcuse, der Kant-Interpretation Heideggers folgend, darin eine Instanz zu sehen glaubt, mit deren Hilfe sich die Prädominanz der analytischen Vernunft erschüttern läßt, ein »Medium, durch das die Natur empfänglich wird für die Freiheit, die Notwendigkeit empfänglich für die Autonomie«[125], läßt Kant keinen Zweifel an der wirklichen Funktion der Einbildungskraft, nämlich »Sachwalterin des Verstandes«[126], »Zensurbehörde der Kontrollvernunft«[127] zu sein. Wenn Kant an einer Stelle der *Kritik der reinen Vernunft* die Einbildungskraft der Sinnlichkeit zurechnet[128], so meint er damit nur die »reproduktive Einbildungskraft«, »deren

Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Assoziation« unterworfen sei[129], und die daher nur »subjektive Gültigkeit« beanspruchen könne.[130] Spontaneität dagegen, und um diese schließlich geht es Marcuse, kommt der Einbildungskraft nur insoweit zu, als sie »produktive Einbildungskraft« ist[131]: und genau hier bestimmt Kant die Einbildungskraft nicht als vermittelndes, ›drittes‹ Vermögen zwischen den beiden Erkenntnisstämmen, sondern als »Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit«, als ein »Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen«[132], d. h. einen Gegenstand zwar in der Anschauung vorzustellen, aber diese Vorstellung ohne die Gegenwart desselben zu leisten. Wenngleich sie dem Verstand die Vorstellungssynthesen allererst verschafft, die zu einer Erkenntnis nötig sind, tut sie dies doch nicht aus eigener Spontaneität, sondern nur, insoweit sie selbst in der Spontaneität des Denkens begründet ist, so daß Kant sagen kann: »Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.«[133]

Daß die Einbildungskraft eine Funktion der analytischen Vernunft ist, mit deren Hilfe diese ihre Erkenntnis- und Konstitutionsleistungen überhaupt nur vollbringen kann, geht vor allem aus jenen Passagen hervor, in denen Kant das Problem der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf empirische Anschauungen behandelt. Um die Frage zu lösen, wie angesichts der Ungleichartigkeit beider Sphären so etwas wie ›Subsumtion‹ überhaupt möglich sei, führt Kant ein ›allgemeines Verfahren‹ ein[134], mit dessen Hilfe die Einbildungskraft eine vermittelnde Vorstellung erzeuge, die sowohl sinnlich als auch intellektuell sei: den »Schematismus unseres Verstandes«, eine »verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden«.[135] Mit Hilfe des Schemas, das als »transzendentale Zeitbestimmung« sowohl Gleichartigkeit mit der Erscheinung zeige, da alle Erscheinungen unter der Form der Zeit stünden, als auch Gleichartigkeit mit der Kategorie, da das

Schema allgemein sei und auf einer Regel a priori beruhe[136], übersetze die Einbildungskraft die Verstandesbegriffe in Bewegung und ›realisiere‹ sie sozusagen[137], indem sie ihnen die entsprechenden Anschauungen a priori verschaffe. Das vermittelnde Dritte, in das Marcuse seine ganze Hoffnung gesetzt hatte, ist somit keine höhere, versöhnende Instanz, sondern steht ganz in der transzendentalen Rangordnung der a priori erkenntnisbildenden und gegenstandserzeugenden Prinzipien, ist nichts als die Kategorie in Bewegung, deren Umsetzung in figürliche Konstruktionen vermittels der von Punkt zu Punkt voranschreitenden, nach einer Regel verbindenden ›sukzessiven Synthesis‹, so daß auf diese Weise die Zeit selbst zum Ermöglichungsgrund der Erkenntnis wird[138]:

»Als Reproduktionsfähigkeit und Rekognitionsermöglichung ist transzendentale Einbildungskraft der Garant der Wiederholbarkeit im Reiche des Hinnehmens; ihre ›Produktivität‹ ist das Ab-sehen vom Unkontrollierbaren; der ›Schematismus‹, ihr einschlägiges Verfahren, ist *Zensur:* er läßt Zeit und mutatis mutandis Raum nur als *Kontrollzeit* und *Kontrollraum* zu; Zeit wird entzeitlicht, Raum enträumlicht; sie werden entsinnlicht und – wenn man so will – ent-endlicht: denn beide werden gezwungen, zahlhaft und dadurch wirklichkeitsüberlegen zu sein . . . die penetrant artige Kreisbewegung des Uhrzeigers wird der Musterknabe unter den Zeitereignissen; der Zollstock und seine exakteren Kollegen sind die Prominenz unter den raumerfüllenden Gegenständen.«[139]

Während Kant auf diese Weise der produktiven Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* eine zentrale Funktion für die Konstitution der Gegenständlichkeit zuschrieb und damit, ohne es zu wissen, auf erkenntnistheoretischer Ebene die reale Hypostasierung jener entqualifizierten Zeitstruktur zum Ausdruck brachte, wie sie im Zuge der Universalisierung der Warenproduktion erfolgte[140], schreckte er allerdings davor zurück, den Standpunkt der Einbildungskraft zum transzendentalen Standpunkt schlechthin zu erheben. Zwar ging er in der *Kritik der Urteilskraft* noch über seinen bisherigen Ansatz hinaus und erkannte der Einbildungskraft das Vermögen zu, nicht nur die reinen Verstandesbegriffe zu ›versinnlichen‹, sondern ebenso die ›Vernunft-

ideen‹; doch wollte er diese Tätigkeit, die ihm für die Systematisierung der unendlichen Mannigfaltigkeit der vom Verstand gewonnenen empirischen Erkenntnisse unentbehrlich zu sein schien, auf einen bloß regulativen Gebrauch einschränken: die Einbildungskraft sollte hier nur so agieren, ›als ob‹ eine Angemessenheit der Natur für unseren Verstand denkbar sei; und nur aus der unter diesen Voraussetzungen notwendigerweise zufälligen Übereinstimmung zwischen dem allgemeinen Entwurf der Vernunft und den vom diskursiven Verstand gefundenen Gesetzen sollte alsdann jenes (freilich höchst unsinnliche) Gefühl der ›Lust‹ hervorgehen, das zu erreichen Marcuse als höchstes Ziel der Utopie gilt.

Die idealistischen Nachfolger Kants wollten sich mit dieser Beschränkung jedoch nicht zufrieden geben. Ausgehend von dem Bestreben, die durch die Vernunftkritik aufgerissene und nur notdürftig wieder überbrückte Kluft zwischen dem ›Reich der Notwendigkeit‹ und dem ›Reich der Freiheit‹ und die damit verbundene ›Entfremdung‹ zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden, knüpften Fichte, Schelling und die romantische Kunstphilosophie an den von Kant entwickelten Begriff der ›produktiven Einbildungskraft‹ an und erhoben ihn in den Rang eines Prinzips, das vermöge der ›intellektuellen Anschauung‹ die Einheit von Subjekt und Objekt verbürgen sollte. Im Gegensatz zum Kritizismus, der eine solche ›intellektuelle Anschauung‹ allein jenem ›intellectus archetypus‹ hatte vorbehalten wollen, der die Gegenstände nicht lediglich mittelbar durch die Beziehung der Kategorien auf das gegebene Mannigfaltige bestimme, vielmehr sie selbsttätig hervorbringe und sich in dieser Hervorbringung anschaue – nämlich Gott –, leitete die romantische Kunsttheorie den ›ganzen Mechanismus des menschlichen Geistes‹ (Fichte) aus der produktiven Einbildungskraft ab und sah in ihr das Vermögen eines absoluten Ich, das die Identität von Subjekt und Objekt ›immer schon‹ enthalte. Auf der Ebene der Philosophie sollte die Einbildungskraft zwischen Theoretischem und Praktischem, zwischen Ich und Nicht-Ich vermitteln und das Unendliche ins Endliche, das Ideale ins Reale ›hineinbilden‹; auf der Ebene der Kunst

sollte sie diese noch unanschauliche Identität in einem endlichen Produkt darstellen und auf diese Weise die Leistungen der ›intellektuellen Anschauung‹ sinnfällig machen. Die Welt, ja das Universum schlechthin, war für die romantische Kunsttheorie ein einziges Kunstwerk, eine Emanation des Absoluten; und es war Aufgabe und Privileg der Kunst, als ›Lehrerin der Menschheit‹ diese letztursprüngliche Einheit von Subjekt und Objekt im Absoluten anschaulich zu machen und damit dazu beizutragen, die Aufhebung der ›Entzweiung‹ vorzubereiten.[141]

Diese kurze Erinnerung an die Bedeutung der Einbildungskraft in der idealistisch-romantischen Ästhetik sollte deutlich machen, daß auch die Kunst unter bürgerlichen Produktionsbedingungen keine Domäne der Unverfügbarkeit war, wie Marcuse dies unterstellt. Statt durch ihre spezifischen Verfahren ›Entfremdung‹ prinzipiell zu überwinden und die Welt darzustellen, wie sie ›hinter der Warenform‹ war, war die Kunst selbst ein Entfremdungsphänomen, Komplement einer in sich zerrissenen Wirklichkeit, die sie wohl zu kritisieren, nicht aber positiv zu transzendieren vermochte. In all ihren Elementen war sie an das Bestehende gebunden; und auch wo sie dieses zu unterlaufen schien, wo sie der kapitalistischen Industrialisierung und Arbeitsteilung das romantische Ideal einer geschlossenen Lebenstotalität entgegenzusetzen versuchte, konnte sie dies doch nur, indem sie bereits vorhandene Momente totalisierte. Wo immer sie über ihre negativ-kritischen Funktionen hinausging und mit ihren Mitteln Bilder einer positiven Utopie zu entwerfen versuchte, agierte sie nicht *gegen,* sondern *mit* dem herrschenden Trend, wiederholte sie nur jene Universalisierung eines Partikularen, die auch die Entwicklungslogik der bürgerlichen Gesellschaft bestimmte. Was idealistische Spekulation und romantische Kunstphilosophie erstrebten, war nicht die Restitution der unterdrückten und verstümmelten Sinnlichkeit, war nicht die Rettung der ›lebendigen‹ Erfahrung vor der fortschreitenden Kapitalisierung der Welt; was sie erstrebten, war im Gegenteil die Auflösung der letzten, auf der Ebene der Verstandestätigkeit noch bestehenden Bindungen des ›Geistes‹ an die Empirie, die vollständige Unterwerfung des ›rohen Stoffs‹

(Fichte) unter den übersinnlichen Begriff, so daß dieser auch den letzten Rest an Eigenständigkeit noch verlor. Nicht mehr nur ›Material‹ sollte die Sinnlichkeit sein, dem der Begriff, wie noch bei Kant, seinen Stempel aufdrückte, sondern ganz und gar Produkt, Moment der Selbstunterscheidung des absoluten Ich, so daß ›Erfahrung‹ schließlich, wie Hegel es formulierte, nur noch die Bewegung war, »welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt«[142]; und es ist unter diesen Umständen daher auch nicht weiter überraschend, daß der gleiche Marcuse, der eben noch emphatisch die Wiederherstellung des Verdrängten gefordert hat, bruchlos und ohne jede kritische Distanz die »›innere Negativität‹ der Objektwelt« als »Werk des geschichtlichen Subjekts« bezeichnen und die Natur als etwas ›ihrem Wesen nach Nichtnatürliches‹ charakterisieren kann: als ›Geist‹.[143]

Das eigentlich Verhängnisvolle von Marcuses Argumentation liegt nun aber nicht nur darin, daß er der lebendig-sinnlichen Erfahrung mit Hilfe eben der Philosophie wieder zu ihrem Recht zu verhelfen sucht, die wie keine andere deren reale Zerstörung reflektierte; schwerwiegender und für die Kritik tödlich ist, daß er die idealistische Denkbewegung auf einer Ebene und mit Kategorien wiederholt, die das erstarrte *Resultat* dieser Bewegung sind. Die idealistisch-romantische Ästhetik hatte ihr telos in der Versinnlichung von Unsinnlichem, in der Veranschaulichung der metaphysischen, ursprünglich-produktiven Tätigkeit des Absoluten gehabt; aber während sie dabei keinen Zweifel daran ließ, daß die von ihr verkündete ›Versöhnung‹ zwischen Subjekt und Objekt eine Versöhnung auf Kosten des Objekts war, während sie unnachgiebig auf der Dominanz des Abstrakt-Allgemeinen insistierte, hatte sie ihr Programm immerhin noch an einem Begriff des ›Geistes‹ festgemacht, der rational und damit noch durchschaubar war. Marcuse dagegen neigt an vielen Stellen dazu, das konstitutive Prinzip des Idealismus, an dessen Vorrang er nicht rüttelt, durch Begriffe wie ›Leben‹ oder ›Trieb‹ zu ersetzen und die abstrakt-ungegenständliche Funktion der ›Einbildungskraft‹ in einen vermittelnden ›Impuls‹ zu verwandeln, der zwar die glei-

chen Leistungen vollbringen soll wie die idealistische ›Einbildungskraft‹, der aber als organischer, in einer anthropologischen ›Tiefendimension‹ angesiedelter ›Trieb‹ nicht mehr kritisierbar ist. Hatte der Idealismus, obgleich selbst ein Gesetztes zum Ersten verkehrend, mit seinem Begriff des ›Geistes‹ auf ideeller Ebene die reale Bewegung des Wertes beschrieben, durch die die Empirie zum ›Spiegel‹ der abstrakten Wertgesellschaftlichkeit gemacht wurde, so setzt Marcuse am Endpunkt dieses Prozesses an und verwandelt das, was doch nur die Vergegenständlichung des Abstrakten ist, in ›Natur‹, in angeblich unmittelbare Sinnlichkeit, in deren Namen der ›Tyrannei der Vernunft‹ widersprochen werden soll: eine Wendung, die damit auf nichts anderes hinausläuft als auf den Versuch, das Ergebnis der Verdinglichung gegen das verdinglichende Denken selbst zu wenden, die idealistische Totalisierung des Abstrakt-Allgemeinen im Namen jener unsinnlichen Gegenständlichkeit zu kritisieren, die sie im Geld, im Kapital angenommen hatte, und die seit Feuerbach der wahre Geltungsgrund aller bürgerlichen Anthropologie war.

Mit dieser Wendung zu anthropologischen und naturalistischen Positionen, von der her sein kulturrevolutionäres Programm sich als das offenbart, was es ist: die in politische Aktion übersetzte Philosophie Nietzsches, ist Marcuse endgültig wieder in die Bahn jener Spätformen des bürgerlichen Denkens zurückgekehrt, die er vor mehr als drei Jahrzehnten zu verlassen versucht hatte. Seine theoretische Entwicklung hatte damit begonnen, daß er in heftiger Opposition gegen die resignativen und pessimistischen Grundzüge des spätbürgerlichen Denkens noch einmal die ganze Emphase des frühbürgerlichen Glaubens an die Kraft und die Fähigkeit des transzendentalen Subjekts zu reaktualisieren versuchte. Gegen die Übermacht objektiver Strukturen hatte er die konstitutiven Leistungen der ›Gattung‹, der ›Lebenswelt‹, des ›Subjekt-Objekt‹ gesetzt; gegen die ›Entzweiung‹ die Einheit, gegen die Ver-dinglichung die überempirische synthetische Aktivität des ›Geistes‹. Gegen den Naturalismus und Objektivismus der marxistischen Orthodoxie hatte er noch einmal die Auffassung der großen idealistischen Philosophie über die subjektive Ver-

mitteltheit des Seienden angeführt und hatte damit, wie wir gezeigt haben, letztlich nur die reine Prozessualität des Wertes gegen dessen dingliche Existenzform ausgespielt. Jetzt, am Ende seiner theoretischen Entwicklung, hat sich seine Position genau umgekehrt. Worauf er nunmehr insistiert, ist die vermeintlich unmittelbare, sinnliche Gegenständlichkeit, die er gegen die ›repressive Produktivität‹ der Vernunft mobilisieren will: gegen die ›Arbeitseinstellung‹ der kapitalistischen Rationalität das ruhige Genießenlassen, gegen den stets transzendierenden, aktualistischen Vollzug des ›ego cogito‹ das ›ek-sistere‹ Heideggers im Sinne der Aussetzung in die ›Entborgenheit von Seiendem‹. Hatte er früher, zur Zeit seiner Aufsätze in der *Zeitschrift für Sozialforschung,* die verdinglichte Objektivität ganz in die ungegenständliche Lebendigkeit des Subjekts zurücknehmen wollen, so schickt er sich nun an, angesichts der verhängnisvollen Ergebnisse der ›Tyrannei der Vernunft‹ in die vorgesellschaftlichen, natürlich-sinnlichen Dimensionen einer mythischen Einheit zurückzusteigen und das ›elementare, organische Fundament der Moral im Menschen‹ zu aktivieren.[144] Da die Vernunft versagt hat und Unterdrückung an Stelle der verheißenen Freiheit, Entfremdung an Stelle von Solidarität und Barbarei an Stelle von Humanität hervorgebracht hat, scheint nur noch der Sprung aus dem repressiven Kontinuum der eindimensionalen Rationalität Befreiung schaffen zu können: nur jenseits von Subjekt und Objekt, nur jenseits des ›westlichen Realitätsprinzips‹, so glaubt Marcuse, ist noch Leben zu finden, gibt es noch »Rezeptivität, Sensitivität, Gewaltlosigkeit, Zärtlichkeit«[145], und mit geradezu verzweifelter Anstrengung verwendet er all seine Kraft darauf, diejenigen Gruppen mit seinem Wort zu unterstützen, die diese Qualitäten gegenüber dem herrschenden Leistungsprinzip vertreten: die Hippies und Studenten, Provos und Beatniks und schließlich, als letzte, die Feministinnen.[146]

Aber zu offenkundig ist die Verzweiflung, die jenen Bemühungen anhaftet, zu angestrengt die Suche nach immer neuem Ersatz für das verlorengegangene Subjekt der Revolution, als daß man in ihr jenen Aufbruch zu neuen Ufern sehen könnte, als der sie

Marcuse erscheint. Wohl haben seine Überlegungen ein nicht gering zu veranschlagendes Wahrheitsmoment darin, daß er sich so etwas wie einen nicht-verstümmelten, nicht durch die Herrschaft des ökonomischen Apriori verzerrten Zugang zur Natur überhaupt vorstellen kann; doch was immer er an Neuem präsentiert, ist Surrogat, Lückenbüßer auf dem leer gewordenen Platz, den im Diskurs der klassischen Revolutionstheorie das transzendentale Subjekt eingenommen hatte. Jene ›neue Sensibilität‹, jene vorgesellschaftliche Natürlichkeit, auf die Marcuse nun immer öfter rekurriert, ist in Wahrheit kein Jenseits, keine *vor* aller Subjekt-Objekt-Spaltung liegende Dimension, sondern besitzt alle Qualitäten des idealistischen Subjekts, vollbringt allerlei ›Tathandlungen‹[147] und soll schließlich auch, wie jenes, von aller ›Entfremdung‹ in seinem Wesen nicht berührt werden. Das ›ganz Andere‹, das als positives Fundament der Revolutionstheorie dienen soll, ist wiederum nur Subjekt, gleichsam das Gerippe des transzendentalen, das Marcuse dadurch zum Leben erweckt zu haben vermeint, daß er ihm ein paar bunte Fetzen umhing. An die Stelle des abstrakten Geistes hat er die nicht weniger abstrakte Natur gesetzt; an die Stelle der frühbürgerlichen Identitätsphilosophie deren spätbürgerliche Reprise: aber während das Subjekt im Idealismus in seiner Produktivität noch durchsichtig und klar und der Erkenntnis durch die vernünftigen Einzelwesen zugänglich gewesen ist, hat es jetzt die Undurchdringlichkeit von Natur und die Schicksalhaftigkeit eines instinktmäßig Begründeten angenommen, das seine vermeintliche Lebendigkeit nur dem sacrificium intellectus derer verdankt, die im Namen des ›Gebrauchswertes‹ gegen die abstrakte Gesellschaft protestieren. So wenig die Berechtigung jener Sehnsucht nach Unmittelbarkeit in der Gesellschaft der absoluten Vermittlung bestritten werden kann, so verhängnisvoll muß sie sich doch als Programm einer politischen Bewegung auswirken: indem die gegen die Verdinglichung Kämpfenden als neue Unmittelbarkeit feiern, was ein Vermitteltes ist, indem sie auf ›Bedürfnissen‹ insistieren, die schon längst zu falschen geworden sind, indem sie im Namen ›dionysischer‹ Prinzipien gegen »das Diktat repressiver Ver-

nunft«[148] aufbegehren und sich gebärden, als bedürfe es nur eines spontanen Aktes, eines erlösenden Wortes, um den ganzen Spuk zum Verschwinden zu bringen, forcieren sie nur, was ohnehin in der Entwicklungstendenz der bürgerlichen Gesellschaft liegt: die Elimination ›hemmender‹ Reflexion, die Liquidation des nicht blind reagierenden Ich, das in seiner wie immer auch problematischen Existenz zumindest im Denken noch ein Moment der Freiheit bewahrt hat. Das wilde Verlangen nach Aufhebung des ›principium individuationis‹, seit Schopenhauer eigentlich ein Spezifikum bürgerlicher Kulturkritik, der Drang nach ›Kollektivität‹ und ›unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung‹, nach Lust, Rausch und Harmonie ist keine ›Große Weigerung‹, wie sie Marcuse erstrebt, keine ›Umkehrung des Trends‹, sondern die kaum verhüllte Todessehnsucht einer Individualität, der von der gesellschaftlichen Entwicklung bereits die Existenzgrundlage entzogen worden ist: das bürgerliche Ich hat sich gleichsam selbst überlebt, und da es nur noch als krankes und zugrundegehendes sein Dasein fristet, wünscht es sich jene ›Erlösung der Lust‹, ›Stillstand der Zeit‹, ›Stille, Schlaf, Nacht, Paradies‹ – jenes ›Nirwana‹, von dem es nur träumend noch hoffen kann, daß es nicht der Tod, sondern das Leben sein werde.[149]

Sicherlich ist Marcuse kritisch genug, um die Ausweglosigkeit dieser Bestrebungen bisweilen zu erkennen; sicherlich gibt ihm auch seine eigene, durch die idealistische Philosophie geprägte Bildungsgeschichte Widerstandskraft und Halt genug, um jenen regressiven Formen, die er selbst unterstützt, immer wieder entgegenzutreten. Aber wo immer er einsetzt, wo immer er versucht, sicheren Boden zu finden, findet er diesen nicht in einer neuen, sinnstiftenden Instanz, die die schon von Nietzsche verkündete ›Morgenröte‹ einer neuen Welt ankündigt, sondern nur im Rückzug auf die tradierte, bürgerliche Kultur, die doch schon längst keine wirkliche Sicherheit mehr zu gewähren vermag: seine Identität ist geborgt, Widerstand der Vergangenheit gegen eine Zukunft, die keine mehr ist – und indem er dies nicht durchschaut, indem er, verzweifelnd, immer wieder in ein Positivum verkehrt, was doch ein Produkt des Rationalisierungsprozesses ist und des-

sen Male trägt, zerstört er selbst die Grundlage, die der Kritik noch geblieben ist, verringert er selbst den Spielraum, den ihr, als theoretischer, die Gesellschaft noch gelassen hat. Als Theorie der eindimensionalen Gesellschaft ist die kritische Theorie bis dicht an die Erkenntnis von deren Geheimnis gelangt; aber indem sie vor dieser Erkenntnis wieder zurückschreckt, indem sie wider besseres Wissen einen archimedischen Punkt konstruiert, von dem aus sie in Praxis übergehen und das verschüttete Menschenwesen befreien kann, geht sie den Weg, den alle Formen des Humanismus, der Anthropologie und der Arbeitsmetaphysik vor ihr und nach ihr gegangen sind: vermeintlich den Menschen rettend, beschleunigt sie nur seinen Untergang.

Schluß:
Revolutionstheorie als Arbeitsmetaphysik – Kritik eines falschen Versprechens

Unser Versuch, den verschlungenen und widerspruchsvollen Weg Marcuses in seinen zahlreichen Wendungen nachzuzeichnen, wollte mehr sein als eine monographische Studie zu einem inzwischen Theoriegeschichte gewordenen Werk, einer der zahllosen ›Abweichungen‹ und Revisionen in der Entwicklung des nachmarxschen Historischen Materialismus. Worum es ging, war, über die Untersuchung eines mehr oder minder interessanten Theoretikers hinaus, etwas über die Widersprüche und Schwierigkeiten auszumachen, in die eine Theorie gerät, die am Anspruch des revolutionären Materialismus festhält und doch zugleich unorthodox genug ist, sich den Erfahrungen nicht zu verschließen, die, in wie immer vermittelter Weise, in die verschiedenen Strömungen des zeitgenössischen Denkens eingegangen sind. Der Preis, den Marcuse für diese Offenheit zu bezahlen hatte, war, wie wir sehen konnten, hoch: kaum ein Werk der Gegenwart ließe sich wohl finden, das von ähnlicher Unentschiedenheit und Zerrissenheit, von dogmatischer Insistenz auf dem Tradierten und rückhaltloser Bereitschaft zur Aufnahme des Neuen, von Fortschritt und Regression zugleich gekennzeichnet wäre wie das seine. Ethischer Rigorismus und Anthropologie, utopischer Materialismus und Phänomenologie, Ökonomismus und Historizismus – beinahe alle Strömungen des zeitgenössischen Denkens schossen in ihm zusammen und bildeten ein kaum noch entwirrbares Konglomerat von Einsichten, Postulaten und Fehleinschätzungen, das es jenen Kritikern leicht machte, die von der Höhe eines scheinbar unerschütterlichen Standpunktes herab höhnisch auf die Ungereimtheiten einer Theorie verwiesen, die den Marxismus mit der Bewußtseinslage der Gegenwart in Einklang zu

bringen beanspruchte und doch offensichtlich die einfachsten kategorialen Unterscheidungen nicht beherrschte.
Aber Marcuses Schwierigkeiten, soviel sollte aus dem Vorangegangenen deutlich geworden sein, sind nicht nur Marcuses Schwierigkeiten, sondern resultieren aus dem grundsätzlichen Problem, den Anspruch der Revolutionstheorie mit einem Begriff der bürgerlichen Gesellschaft zu vereinbaren, der sich gegenüber diesem Anspruch weitaus nachdrücklicher sperrt, als dies noch zu Marx' Zeiten der Fall gewesen war. Die Widersprüche und Paradoxien, in die sich Marcuse unablässig verwickelte, haben tiefer liegende Gründe als mangelnde theoretische Stringenz oder unzureichende Beherrschung des analytischen Instrumentariums. In direktem Gegensatz zu solchen Vorwürfen, die sich vorsätzlich jeder Erfahrung entziehen, weil ihr Standpunkt vor aller Erfahrung des Wissens immer schon feststeht, wäre eher darauf zu insistieren, daß das Dilemma der kritischen Theorie gerade aus ihrem Festhalten an der materialistischen Tradition, nicht aber aus ihrem vermeintlichen ›Revisionismus‹ resultiert. Gerade weil Marcuse es mit dem Anspruch des revolutionstheoretischen Marxismus bitter ernst meint – ernster jedenfalls als ein kleinkarierter Ökonomismus, dessen sozialistische Alternative sich auf einen Wechsel auf den Direktorenstühlen beschränkt –, gerät er in unschlichtbare Antinomien; gerade weil es ihm um eine umfassende Änderung des gesamten menschlichen Daseins geht, verfällt er auf immer ausweglosere Strategien, von deren Hoffnungslosigkeit er insgeheim weiß und doch um seines Anspruchs willen nicht wissen darf; gerade sein äußerster Wille zur Revolution, der sein ganzes Denken durchzieht, läßt diese schließlich als das erscheinen, was sie unter den Bedingungen des vollendeten Kapitalismus geworden ist: eine Chimäre. Indem Marcuse in einer atemlosen und bereits die ganze Vergeblichkeit seines Unterfangens ahnen lassenden Anstrengung noch einmal alle Möglichkeiten der Revolutionstheorie durchspielt – vom utopischen Sozialismus über die Verelendungstheorie bis hin zu den Surrogatformen einer marxistisch drapierten Reprise der bürgerlichen Aufklärung und der fadenscheinigen Apotheose

›unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung‹ –, läßt er ihre objektive Unmöglichkeit hervortreten. Daß ihre Möglichkeiten durchspielbar geworden sind, bedeutet am Ende nur, daß sie auch ausgespielt sind und keinen Gewinn mehr erwarten lassen. Die Krise der kritischen Theorie erweist sich als Krise der Revolutionstheorie schlechthin.

Es ist die Krise einer Theorie, die einmal zu Recht ihre Stärke aus dem Glauben bezog, gegen die kapitalistische Abstraktion ein über das Bestehende hinausweisendes, nichtidentisches Prinzip mobilisieren zu können, das zwar der kapitalistischen Produktionsweise nicht als ein Jenseits, als leeres Sollen gegenüberstand, wohl aber so weit über sie hinausragte, daß sie in seinem Namen kritisiert werden konnte. In diesem Sinne hatte der junge Marx gegen die unsinnliche und unwirkliche Idealität des hegelschen Geistes die ›inhaltsvolle, lebendige, sinnlich-konkrete Tätigkeit‹ der Selbstvergegenständlichung des Menschen gesetzt, hatte der Kritiker der politischen Ökonomie auf der Materialität der konkreten Arbeit insistiert, die als ›Naturbeziehung zwischen Dingen und Menschen‹ den verschiedenen Produktionsformationen zugrunde liegen sollte. Obwohl temporärer Träger des Tauschwerts, sollte die gebrauchswertproduzierende Arbeit doch zugleich ›Grenze‹ der Wertabstraktion sein, lebendiger Grund, von dem abstrahiert wurde und doch auf Dauer nicht abstrahiert werden konnte. Von diesem Widerspruch in sich zutiefst zerrissen, war die bürgerliche Gesellschaft eine Struktur, die mit sich nicht identisch war, über sich hinauswies; und in dieser Zweidimensionalität, der Differenz von produktivem Grund und abstraktivem Schein, hatte die Revolutionstheorie ihr fundamentum in re, ihren archimedischen Punkt. Wie immer dieser in den verschiedenen Varianten der Arbeitsmetaphysik gefaßt wurde: als Ensemble technischer Produktionsmittel, als vergegenständlichter Reichtum der Gattung, als ›nicht zu verdinglichender Rest‹ – er war das Zentrum, um das sich die revolutionären Träume kristallisieren konnten, war die Grundlage der Identität derjenigen Klasse, deren reale Arbeit in der bürgerlichen Gesellschaft nur Mittel für fremde Zwecke war. Wie sehr der Kapitalismus diese

Klasse auch erniedrigte und unterdrückte, mit welchen entsetzlichen Greueln er immer wieder seine Gewalt über sie festigte: die außerökonomische Dimension des Gebrauchswerts erinnerte ihn doch stets an seine Grenze, stand dafür ein, daß die Alternative von Sozialismus und Barbarei noch nicht endgültig zugunsten der letzteren entschieden war. Der Gebrauchswert war der Statthalter des Nichtidentischen, der sinnfällige Beweis dafür, daß die Dominanz des Kapitals auf Usurpation beruhte. Und solange die Kritik auf ihn sich berufen konnte, solange die Wertabstraktion mit einem anderen Prinzip konfrontiert war, auf das sich eine mögliche Neuorganisation der Produktion stützen konnte – so lange war die kapitalistische Produktionsweise als eine bloß transitorische gekennzeichnet.

Aber diese Zweidimensionalität der bürgerlichen Gesellschaft, der die Kritik überhaupt erst hervortreibende Widerspruch zwischen Schein und Wesen, war eine vergängliche Konstellation, keine überhistorische Qualität. Sie zerging, als der Prozeß der Verdinglichung mit dem Übergang zur reellen Subsumtion der Arbeit nicht mehr auf die Darstellung der Wertabstraktion in einer exklusiven Ware sich beschränkte – dem Geld –, sondern selbst produktiv zu werden und die dem Geld gegenüberstehende Produktion umzugestalten begann. Der Schein, der bislang noch im Namen des produktiven Wesens als Schein, als falsche Vermittlung kritisiert werden konnte, setzte sich in Bewegung und schlug zurück in den Grund, aus dem er hervorgegangen war. Mit der Verwissenschaftlichung der Produktion, der Objektivierung der von der lebendigen Arbeit abgetrennten, abstrakt-technischen Rationalität, die in der Maschinerie dingliche Gestalt annahm, erweiterte der Wert gleichsam seine Basis und wurde nun selbst zum ›übergreifenden Moment‹: der Produktionsprozeß hörte auf, Arbeitsprozeß in dem Sinne zu sein, daß die lebendige Arbeit als die ihn beherrschende Einheit über ihn übergriffe. Zwar wurde der Gebrauchswert, der bislang für die Nichtidentität des ganzen Prozesses eingestanden hatte, nicht zerstört. Wohl aber sein Doppelcharakter, zugleich Moment der Wertvergesellschaftung und diese transzendierend zu sein. Die außerökonomi-

sche Dimension des Gebrauchswerts, die Eigenständigkeit der konkreten Arbeit, wurde durch die reelle Subsumtion aufgelöst, die Arbeit selbst in ein ›lebendiges Zubehör‹ der Maschinerie verwandelt. Das Kapital etablierte sich auf seiner eigenen, von ihm selbst geschaffenen Grundlage. Die anfängliche Zweidimensionalität wurde eliminiert, nichts blieb mehr, was nicht durch das Kapital vermittelt war. Jeder Versuch, die vermittelten Momente unmittelbar zu setzen und in Instanzen zu verwandeln, von denen aus der negativen Vergesellschaftung der Prozeß gemacht werden könnte, war fortan dazu verurteilt, die Kritik nur noch tiefer in den Verblendungszusammenhang hineinzuführen. In einer Gesellschaft, die sich zu einem System von Regelkreisen zusammenzuschließen begann, verwandelte sich die Kritik, ob man es wollte oder nicht, in Affirmation; und es war gerade die an der Arbeitsmetaphysik festhaltende Revolutionstheorie, die die Unausweichlichkeit dieser Verwandlung demonstrierte. Die Tragödie der gescheiterten Revolution war schließlich nur noch als blutige Farce zu wiederholen. Da die alten Widersprüche nicht mehr trugen, schrumpfte die Kritik zum moralischen Postulat, zur blinden Pseudo-Aktivität oder zur puren Regression, die noch dort, wo sie sich am weitesten von der Verdinglichung entfernt wähnte, nur ihr Vexierbild war. Keine subjektive Willensanstrengung, dies wäre an Marcuse zu lernen, führt aus dem Teufelskreis hinaus, allenfalls das Aufbrechen eines neuen, fundamentalen Selbstwiderspruchs der bürgerlichen Synthesis. Ein solcher aber ist nicht in Sicht.

Anmerkungen

Einleitung

[1] Foucault 1971, S. 462
[2] Ebenda, S. 461
[3] Foucault 1974, S. 16
[4] Der Begriff, der sich inzwischen für so verschiedenartige Autoren wie Lacan, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault u. a. eingebürgert hat, wird hier mit allen Vorbehalten verwendet, wie sie Foucault selbst formuliert hat: vgl. Foucault 1973, S. 283 ff.
[5] Sartre 1964, S. 69
[6] Bloch 1973, S. 303, 306
[7] Zu diesen Begriffen vgl. Althusser/Balibar 1972, S. 157 ff.; Althusser/Lewis 1973, S. 101 ff. Im engeren Sinne bezeichnen diese Begriffe Varianten einer theoretischen Grundhaltung, die die verschiedenen Ebenen und Strukturen der kapitalistischen Gesellschaftsform als ›Ausdrucksformen‹ eines ›Wesens‹ begreift – der ›Ökonomie‹ als eines Ensembles dinghaft gegebener Tatsachen oder der ›Lebenswelt‹ als ungegenständlich-intersubjektiver Verhältnisse; im weiteren Sinne dagegen stehen sie bei Althusser im Kontext einer spezifischen Erkenntnistheorie, die zwischen ›Erkenntnisobjekt‹ und ›Realobjekt‹ unterscheidet und im Prinzip auf eine nominalistische Theorie hinausläuft, der wir uns nicht anschließen können. Wir verwenden die Begriffe daher nur im erstgenannten Sinne als Bezeichnungen für die verschiedenen Varianten der Arbeitsmetaphysik.
[8] Vgl. Althusser/Balibar 1972, S. 213 ff. In einer späteren Arbeit hat Althusser die Ideologie zum Freudschen Begriff des ›Unbewußten‹ in Beziehung gesetzt: die Ideologie sei ›allgegenwärtig‹, ›transhistorisch‹, ›der Form nach unveränderlich über die ganze Geschichte sich erstreckend‹ (Althusser 1973, S. 146); in ihr stellten sich nicht die wirklichen Lebensverhältnisse dar, sondern die ›imaginären‹ Verhältnisse der Individuen zu ihren Lebensbedingungen (ebenda, S. 147, 149). Daß diese ›positive Ideologienlehre‹ zu den problematischsten Punkten der Theorie Althussers gehört und im Zusammenhang mit seiner Unfähigkeit gesehen werden muß, den Begriff der ›Realabstraktion‹ zu denken, ist inzwischen von verschiedenen Seiten herausgearbeitet worden: vgl. Schmidt 1969, S. 199 ff.; Rancière 1975, S. 15 ff.; Projekt Klassenanalyse 1975, S. 65 ff.
[9] MEW Bd. 23, S. 393, Anm. 89
[10] So z. B. neben der bereits erwähnten nominalistischen Ideologienlehre die These von der Ökonomie als dem ›in letzter Instanz bestimmenden Faktor‹, der politizistische Dezisionismus oder – besonders kraß – die Einschätzung des Staates als eines ›Regulativs‹ in einem ›System mit labilem Gleichgewicht‹ (zu den letztgenannten Momenten vgl. Poulantzas 1974, S. 12, 49; zum Dezisionismus vgl. Althusser 1974, S. 42).

[11] Vgl. Adorno 1963, S. 59
[12] Hegel 1970, Bd. 7, S. 28
[13] Willms 1969, S. 76

I. 1

[1] Nietzsche 1966, Bd. III, S. 433
[2] Mann 1960, Bd. XI, S. 690 f.
[3] Nietzsche 1966, Bd. III, S. 881
[4] Ebenda, S. 634
[5] Vgl. Nitsch/Gerhardt/Offe/Preuss 1965, S. 242 ff.
[6] Wilhelm von Humboldt, zit. nach Gadamer 1965, S. 8
[7] Vgl. Schnädelbach 1971, S. 190
[8] Vgl. ebenda, S. 194
[9] Wittgenstein 1968, S. 115
[10] Ebenda, S. 91, 90
[11] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 779
[12] Schnädelbach 1971, S. 228
[13] Ebenda, S. 232
[14] Nietzsche 1966, Bd. II, S. 249
[15] Ebenda, S. 882
[16] Heidegger 1953, S. 34 f.
[17] Nietzsche 1966, Bd. II, S. 139
[18] Heidegger 1953, S. 34 f.
[19] Lukács 1971, S. 55
[20] Nietzsche 1966, Bd. II, S. 854
[21] Simmel 1916, S. 111 f.
[22] Vgl. Dilthey 1923, S. XVIII
[23] Vgl. Husserl 1971, S. 33
[24] Dilthey 1927, Bd. VII, S. 82 ff.
[25] Weber 1972, S. 203
[26] Simmel 1958, S. 549

I. 2

[1] MEW Ergänzungsband, S. 477
[2] Ebenda, S. 507
[3] Ebenda, S. 512
[4] Vgl. etwa Formulierungen wie: ». . . dieser Gegensatz auf die Spitze getrieben ist notwendig die Spitze, die Höhe und der Untergang des ganzen Verhältnisses« (MEW Ergänzungsband, S. 525), oder: »Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen innern Reichtum aus sich herausgebäre« (ebenda, S. 540). Solche Formulierungen, zu denen sich auch in den

späteren Schriften noch manche Parallelen finden lassen (vgl. etwa Marx 1953, S. 414 f., MEW Bd. 26.2, S. 111), haben m. E. ihre Wurzel in einer allzu umstandlosen Übernahme der »positiven Momente der Hegelschen Dialektik« (MEW Ergänzungsband, S. 583), vor allem der Denkfigur der Negation der Negation, deren wahren Charakter Hegel dadurch verrät, daß er sie als ›Zauberkraft‹ bezeichnet (vgl. Hegel 1970, Bd. 3, S. 36)

[5] Vgl. Althusser 1968, S. 35, 46, 174 ff.; Rancière 1972, S. 25

[6] MEW Bd. 3, S. 6

[7] Alfred Schmidt, in: Euchner/Schmidt 1968, S. 27

[8] MEW Bd. 3, S. 6

[9] MEW Bd. 23, S. 56

[10] Marx 1953, S. 84

[11] Ebenda, S. 909

[12] Ebenda, S. 88

[13] MEW Bd. 13, S. 21

[14] Marx 1867, S. 779

[15] MEW Bd. 13, S. 18

[16] Vgl. Krahl 1971, S. 77

[17] MEW Bd. 23, S. 80

[18] Ebenda, S. 71, 62

[19] Ebenda, S. 85

[20] Ebenda und S. 86

[21] Ebenda, S. 83

[22] Ebenda, S. 104

[23] Vgl. Adorno 1966, S. 55, 310

[24] Marx 1953, S. 84

[25] MEW Bd. 23, S. 52

[26] Marx 1953, S. 64 f. (H. v. m.)

[27] MEW Bd. 23, S. 99 f.

[28] Bahr 1973/74 a), S. 3

[29] Vgl. ausführlicher hierzu Grossmann 1935

[30] MEW Bd. 23, S. 351 (H. v. m.). Kurz zuvor heißt es: »Die Leitung des Kapitalisten ist nicht nur eine aus der Natur des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses entspringende und ihm angehörige besondre Funktion, sie ist zugleich Funktion der Ausbeutung eines gesellschaftlichen Arbeitsprozesses und daher bedingt durch den unvermeidlichen Antagonismus zwischen dem Ausbeuter und dem Rohmaterial seiner Ausbeutung« (ebenda, S. 350).

[31] Zur Unterscheidung von ›formeller‹ und ›reeller Subsumtion‹ vgl. Marx 1969, S. 46 ff. – Es ist hierbei das Mißverständnis zu vermeiden, es handle sich um zwei historisch aufeinanderfolgende Etappen der Mehrwertproduktion. Unter ›formeller Subsumtion‹ versteht Marx die »*allgemeine* Form alles kapitalistischen Produktionsprozesses« (Marx 1969, S. 46), die zwar auch als »*besondere* Form neben der entwickelten *spezifisch-kapitalistischen Produktionsweise*« existiert (ebenda), insofern sie deren historische Vorbedingung bildet (S. 51). Sie wird jedoch von der ›reellen Subsumtion‹ nicht einfach abgelöst, sondern bleibt weiterhin die Grundlage:

»Das allgemein Charakteristische der *formellen Subsumtion* bleibt, id est die direkte Unterordnung des Arbeitsprozesses, in welcher Weise technologisch immer betrieben, *unter das Kapital.* Aber auf dieser Basis erhebt sich eine technologisch und sonstig *spezifische,* die *reale Natur des Arbeitsprozesses* und *seine realen Bedingungen umwandelnde Produktionsweise – kapitalistische Produktionsweise.* Erst sobald diese eintritt, findet statt *reale Subsumtion der Arbeit unter das Kapital*« (S. 60).

[32] Vgl. die Ausführungen in MEW Bd. 23, S. 381 f.

[33] Vgl. hierzu die Arbeit von Müller 1973 über die Genesis der Formen abstrakter Identität aus der Warentauschbeziehung. Zu nennen sind ferner die Arbeiten von Sohn-Rethel, dessen Ableitung der Denkformen aus einer mit der Produktion nicht vermittelten Tauschstruktur wir allerdings nicht folgen können: vgl. dazu weiter unten, Kap. III. 2, Anm. 67

[34] Vgl. Bahr 1973, S. 41, 67

[35] MEW Bd. 26.1, S. 367

[36] Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, B. 392 f.

[37] MEW Bd. 25, S. 401

[38] Marx 1953, S. 367

[39] Vgl. Bahr 1973, S. 46

[40] Vgl. Huisken/Flatow 1973, S. 108

[41] MEW Bd. 4, S. 584 f.

[42] Marx 1953, S. 545. Eine vage Vorstellung von dem, was die hier zu einer dürren Abstraktion zusammengezogenen Vorgänge realgeschichtlich bedeuteten, welche Konsequenzen die Vernichtung aller nicht kapital-adäquaten Wirklichkeit für die Betroffenen hatte, vermittelt neben Marx' Darstellung der ursprünglichen Akkumulation die Geschichte der kolonialen Expansion ebenso wie die Geschichte der Totalisierung der bürgerlichen Ratio, die zugleich die Geschichte der Kasernierung und Liquidation aller Formen nichtbürgerlicher, ›wahn-sinnig‹ gemachter Rationalität ist. Zum ersten vgl. die Ausführungen von Fanon 1972; zum zweiten die Arbeiten von Foucault 1969, Dörner 1969, Nitzschke 1974, ferner die Untersuchungen von zur Lippe 1974 über die ›Geometrisierung des Menschen‹ in der Epoche des Frühkapitalismus.

[43] Marx 1953, S. 27

[44] MEW Bd. 23, S. 526

[45] Marx 1953, S. 387

[46] Ebenda, S. 414

[47] Ebenda, S. 231

[48] Ebenda, S. 414

[49] MEW Bd. 23, S. 444

[50] MEW Bd. 25, S. 114

[51] Marx 1953, S. 439

[52] Ebenda, S. 313

[53] MEW Bd. 23, S. 445

[54] Marx 1953, S. 587

[55] MEW Bd. 23, S. 790 f.

[56] Vgl. MEW Bd. 23, S. 192 f.

[57] Vgl. Adorno 1971, S. 270: »Losgelöst von dem, was nicht identisch ist mit ihr selber, wird Arbeit zur Ideologie. Die über die Arbeit anderer verfügen, schreiben ihr Würde an sich, jene Absolutheit und Ursprünglichkeit zu, gerade weil die Arbeit nur eine für andere ist. Arbeitsmetaphysik und Aneignung fremder Arbeit sind komplementär.«

I. 3

[1] Engels, zit. nach Backhaus 1975, S. 143
[2] MEW Bd. 13, S. 474
[3] Vgl. als eine Stelle von vielen Marx 1953, S. 28. Zum Verhältnis von logischer und historischer Methode im Historischen Materialismus vgl. auch die Untersuchung von Schmidt 1971, die allerdings Engels' Mißverständnisse nicht thematisiert.
[4] MEW Bd. 13, S. 475
[5] Ebenda, S. 474. Der hier deutlich werdende Nominalismus, der übrigens auch Engels' Versuch einer Natur-Dialektik bestimmt – Engels stülpt hier dem fertigen naturwissenschaftlichen Material die Kategorien der hegelschen Logik über, ohne auch nur einen Versuch zu machen, dem Gegenstand selbst eine Dialektik abzugewinnen (vgl. Schmidt 1962, Netzsch 1973) –, ist für die Verfallsgeschichte des Marxismus richtungweisend geworden. Die Unfähigkeit des Marx am nächsten stehenden Interpreten, Kritikern wie Conrad Schmidt entgegenzutreten, die den Wert zur bloßen ›Fiktion‹ erklärten (vgl. Gustafsson 1972, S. 57 ff.), setzt sich fort über Hilferding, Kautsky, Bernstein und viele andere und mündet schließlich bei Lenin in eine Zurückschraubung des marxschen Ansatzes auf die Ebene der ricardianischen Ökonomie: der Fortschritt des Marxismus, so Lenin, soll nun ausgerechnet in der Bestimmung der Wert*größe* bestehen, nicht mehr in der der Wert*form,* wie noch Marx hervorgehoben hatte (vgl. dazu die Lenin-Kritik des ›Projekt Klassenanalyse‹ 1972, S. 352). Unter diesen Umständen kann die Beobachtung von Backhaus, daß die *gesamte* postmarxsche ›marxistische‹ Werttheorie auf dem Boden der vormarxschen Theorie verbleibt und gleichsam nur die linksricardianische Arbeitswerttheorie in neuem terminologischen Gewande präsentiert, nicht mehr verwundern (vgl. Backhaus 1974, S. 61): die Depotenzierung des Marxismus zu einer positivistischen Ordnungswissenschaft beginnt nicht erst mit Stalin.
[6] Vgl. MEW Bd. 25, S. 909
[7] Ebenda, S. 916
[8] MEW Bd. 19, S. 220
[9] Ebenda, S. 219, 221
[10] Ebenda, S. 221
[11] Ebenda. S. 222
[12] Ebenda, S. 111
[13] Diesen Fortschrittsbegriff hat vor allem Walter Benjamin einer scharfen Kritik unterzogen: vgl. dazu seine ›Geschichtsphilosophischen Thesen‹, in: Benjamin 1974, S. 700 f.
[14] Vgl. Steinberg 1969, S. 58. Steinberg verweist darauf, daß die Vorstellungen der

führenden Theoretiker der Sozialdemokratie in entscheidender Weise durch ihre Begegnung mit dem Darwinismus geprägt wurden, dessen Einfluß erst gegen Ende der achtziger Jahre auf Grund der durch Engels vermittelten Rezeption eines popularisierten Historischen Materialismus zurücktrat. Dennoch bleibt Prousts Wort, daß sich à la longue die Zeitgenossenschaft auch über die stärksten Differenzen hinwegsetze, für die Sozialdemokratie auch nach diesem Einschnitt in Geltung: Kautsky, der, nach seinen eigenen Worten, den Marxismus als einen soziologisch ›vertieften‹ und ›modifizierten‹ Darwinismus rezipiert hatte (vgl. Steinberg S. 50 ff.), konzentrierte seine theoretischen Bemühungen ganz im Sinne der zeitgenössischen Evolutions- und Deszendenztheorien auf die ›Beseitigung des Dualismus und Anerkennung des Monismus auf jedem Gebiet‹ (vgl. Holzheuer 1972, S. 19), und Lenin, dessen *Materialismus und Empiriokritizismus* im Schlußkapitel in eine Gegenüberstellung von Mach und Haeckel als Exponenten der beiden möglichen weltanschaulichen Grundhaltungen schlechthin mündete – wobei Haeckel für die materialistische Seite einstand! –, schloß sich ohne zu zögern der Ansicht Mehrings an, daß »Haeckels Werk in seinen minder guten wie in seinen sehr guten Seiten außerordentlich geeignet ist, die in der Partei anscheinend etwas durcheinander geratenen Ansichten darüber zu klären, sowohl was sie am *historischen* Materialismus, als auch was sie am historischen *Materialismus* besitzt (Lenin Werke, Bd. 14, S. 360). Was die Vertreter des ›orthodoxen‹ Marxismus am naturwissenschaftlichen Materialismus zu kritisieren hatten, waren allenfalls dessen politische Auffassungen, nicht aber sein Weltbild.

[15] Lenin Werke Bd. 1, S. 133. – Zur Kritik dieser – positivistischen Stadientheorien näher als Marx stehenden – Auffassung vgl. Projekt Klassenanalyse 1972, S. 344 f., Breuer 1974 S. 572 ff.

[16] Lenin Werke, Bd. 25, S. 471

[17] Ebenda

[18] Lenin Werke, Bd. 14, S. 328 f.

[19] Zu dieser Bedeutung Hilferdings für die klassischen Imperialismustheorien vgl. Schimkowsky 1974, S. 173 ff. Zu Hilferdings Geld- und Staatstheorie vgl. die treffenden Ausführungen von Stephan 1974

[20] Zur Kritik dieser Interpretation, die auch von Marcuse aufgenommen worden ist, vgl. weiter unten.

[21] Vgl. MEW Bd. 23, S. 95

[22] Vgl. Hilferding 1973 b), S. 29, 226

[23] Vgl. ebenda, S. 34

[24] Hilferding 1973 c), S. 140

[25] Vgl. ebenda, S. 138 f.

[26] Vgl. Hilferding 1973 b), S. 29

[27] Vgl. Hilferding 1973 c), S. 140

[28] Daß nach Hilferdings Auffassung jene positive Allgemeinheit immer schon existent ist und nur mehr oder weniger direkten Ausdruck findet, wird vor allem an seinem Verständnis des Staates deutlich, der *neben* der naturgesetzlich-unbewußt erfolgenden Vergesellschaftung über den Markt die »höchste bewußte Organisation« der Gesellschaft darstellen soll (Hilferding 1973 b), S. 36). Folgerichtig sieht Hil-

ferding auch schon in der bloßen Ersetzung des Metallgeldes durch Papiergeld mit staatlich garantiertem Zwangskurs einen ersten wichtigen Schritt zur Aufhebung der Verdinglichung (vgl. ebenda, S. 40; insgesamt dazu Stephan 1974).

[29] Hilferding 1973 b), S. 79

[30] Ebenda, S. 244

[31] Ebenda

[32] Zu dieser Unterscheidung vgl. Sohn-Rethel 1973, S. 45 ff.

[33] Hilferding hält, dies sei zu seiner Ehre vermerkt, im Gegensatz zu Engels an der Gültigkeit des – freilich nicht minder funktionalistisch fehlinterpretierten – Wertgesetzes auch im entwickelten Kapitalismus fest: vgl. Hilferding 1973 c), S. 186

[34] Dieser Gedanke rückt in den während des Ersten Weltkriegs entstehenden Imperialismustheorien Lenins und Bucharins in den Vordergrund. Nach Bucharins Auffassung, der sich Lenin in seinem Vorwort zu dessen *Imperialismus und Weltwirtschaft* nachdrücklich anschließt, führt der Konzentrationsprozeß wie bei Hilferding zur wachsenden Einmischung des Staates in das Wirtschaftsleben und gipfelt schließlich in der direkten Kontrolle der Produktion durch die Staatsmacht (vgl. Bucharin 1969, S. 168 f.), diese damit reif machend für die »Ära des kommunistischen Aufbaus« (Bucharin 1970, S. 61). Worin dieser besteht, dafür gibt Bucharin eine Definition, die die intime Verwandtschaft von sozialistischem Idealismus und Wertabstraktion in geradezu klassischer Formulierung preisgibt: »Von einem breiteren Standpunkt aus, d. h. vom Standpunkt eines dem Umfange nach größeren Maßstabes, bildet der proletarische Zwang in allen seinen Formen, angefangen mit Erschießungen bis zur Arbeitspflicht, eine, so paradox dies auch klingen mag, Methode der Bildung einer neuen, kommunistischen Menschheit aus dem Menschenmaterial der kapitalistischen Epoche« (ebenda, S. 157).

[35] Hilferding 1973 b), S. 322

[36] Ebenda, S. 505

[37] Ebenda

[38] Diese Trennung, die für den Marxismus der Zweiten und Dritten Internationale in allen seinen Varianten konstitutiv ist und noch in Habermas' Unterscheidung von ›Arbeit‹ und ›Interaktion‹ nachklingt, ist auch die Grundlage des maßlos überschätzten ›Revisionismusstreites‹, in dem sich die Geister der reformistischen Marxisten von denen der revolutionären geschieden haben sollen. In Wahrheit verhielten sich die Gegenpositionen absolut komplementär zueinander: polemisierte Bernstein gegen Dialektik und Werttheorie, so beeilte sich Kautsky zuzugestehen, daß mit Ausnahme der materialistischen Geschichtsauffassung und der Überzeugung von der historischen Mission des Proletariats alle anderen Resultate der Lehre von Marx und Engels überwunden werden könnten, einschließlich der Werttheorie (vgl. Steinberg 1969, S. 77); so weit ging die Konzessionsbereitschaft der Hüter der ›Orthodoxie‹, daß der Neukantianer Vorländer mit Recht feststellen konnte, daß der ›orthodoxe‹ Marxismus gar nicht so weit vom Kritizismus entfernt sei, wie er glaube (Vorländer 1911, S. 245 f.). Nicht die Unterscheidung zwischen dem ›Reich der Zwecke‹ und dem ›Reich der Kausalität‹ war streitig, sondern höchstens die Frage, welchem der beiden Priorität zukomme. Zu diesem Urteil gelangt auch Colletti 1971, S. 28 f.: »Was Bernstein trotz allem mit Plechanow gemeinsam hat . . ., ist

nichtsdestoweniger die tiefgreifende Verfälschung des Begriffes von der ›Ökonomie‹ oder, besser gesagt, der ›sozialen Produktionsverhältnisse‹, so wie er im Zentrum und an der Wurzel des ganzen Marxschen Werkes steht. In dem Sinne von anderen ›Momenten‹ getrennt und selbst zu einem isolierten Faktor geworden, wird die sogenannte ökonomische Sphäre . . . jeglichen wirksamen *historisch-sozialen* Gehalts entleert und stattdessen als eine dem intersubjektiven Verkehr vorausgehende Sphäre dargestellt. Die *soziale* Produktion verwandelt sich in dieser Weise zur ›Produktions*technik*‹; das Objekt der politischen Ökonomie zum Objekt der Technologie. Und da diese ›Technik‹, die im strengen Sinne des Wortes die ›materielle Produktion‹ ist, getrennt ist von der anderen, die die Menschen gleichzeitig vollziehen, der Produktion ihrer eigenen *Verhältnisse* (und ohne die für Marx auch nicht die erstere existiert), tendiert die materialistische Geschichtsauffassung dazu, sich in eine technologische Geschichtsauffassung zu verwandeln.«

[39] Lenin Werke Bd. 22, S. 211

[40] Luxemburg 1970 b), S. 391

[41] Lenin Werke Bd. 25, S. 369

[42] Luxemburg 1966, Bd. I, S. 81

[43] Vgl. Hilferding 1973 b), S. 504

[44] Lenin Werke Bd. 26, S. 89. Vgl. auch Bd. 25, S. 439, wo ausgerechnet die deutsche Post als »Muster sozialistischer Wirtschaft« gepriesen wird. – Daß diese Fixierung auf eine (aus den historischen Notwendigkeiten zu erklärende, eben deshalb aber nicht ›sozialistisch‹ zu nennende) Entfaltung der Produktivkräfte *unterdrückter* Arbeit die Transformationsperspektive des Leninismus entscheidend prägte und schließlich alle weitergehenden Bestrebungen zuschanden werden ließ, habe ich näher in meiner Auseinandersetzung mit Dutschkes Lenin-Interpretation begründet: vgl. Breuer 1974, S. 572–597

[45] Lenin Werke Bd. 4, S. 230

[46] MEW Bd. 23, S. 28

[47] Daß Marx und Engels ihre revolutionstheoretischen Annahmen vor dem Hintergrund der Erfahrung von Klassenauseinandersetzungen formulierten, die für die entwickelte bürgerliche Gesellschaft eher atypisch sind, ist eine These, die einer genaueren Untersuchung wert wäre. Die Militanz, wie sie die revolutionären Bewegungen in Süd- und Osteuropa, in China, Vietnam und anderen Ländern der ›dritten Welt‹ auszeichnete und (noch) auszeichnet, läßt vermuten, daß ein wirklich radikaler Widerstand gegen die kapitalistische Ausbeutung nur dort möglich ist, wo das Kapitalverhältnis die lebendige Arbeit noch nicht völlig unterworfen hat. So stellten z. B., wie die gründliche Untersuchung von Vester 1972 dokumentiert, für die englische Bevölkerung des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts der Zusammenprall der alten dörflich-handwerklichen Wertmuster von ökonomischer Autonomie und gemeindlicher Solidarität mit den Normen kapitalistischer Rationalität, der Verlust der alten Sicherheit und die Zerstörung der überkommenen sozialen Beziehungen – von der Unterwerfung der Arbeitskraft unter die starre Disziplinierung und Zeiteinteilung der kapitalistischen Industrie gar nicht erst zu reden – eine Kette geradezu traumatischer sozialer Erfahrungen dar, auf die sie mit verzweifelter Abwehr reagierte. Diese Abwehr, die ihre Militanz möglicherweise gerade ih-

ren regressiven, auf die Restaurierung der traditionalen Zusammenhänge gerichteten Ziele verdankte, transformierte sich mit der zunehmenden Erfahrung der Erfolglosigkeit des vereinzelten, unorganisiert-spontanen Widerstands in einem kollektiven Lernprozeß in eine Bewegung, die *innerhalb* der bürgerlichen Produktionsweise um ihre Rechte kämpfte: anfangs noch mit erheblicher Radikalität, dann aber bald, nach der Erfahrung der brutalen Reaktion der Herrschenden, immer disziplinierter und den ›Spielregeln‹ entsprechender. Es scheint, daß dieser Transformationsprozeß einer zersplitterten, von chiliastischen und naturrechtlichen Vorstellungen beherrschten Handwerker- und Kleinbauernbewegung zu einer gegen die privatkapitalistische Aneignung des Reichtums opponierenden Arbeiterbewegung Marx' und Engels' Revolutionsbegriff wesentlich prägte und sie zu der Erwartung veranlaßte, daß der ständige Rückkoppelungsprozeß von Erfahrung, bewußtseinsmäßiger Verarbeitung und Strategiebildung, wie er für die frühe englische Arbeiterbewegung charakteristisch war, auch den revolutionären Prozeß im entwickelten Kapitalismus bestimmen würde; eine Annahme, die sich nur zu bald als falsch erweisen sollte.

I. 4

[1] Troeltsch, zit. nach Lenk 1972, S. 256 f.
[2] Nietzsche 1966, Bd. II, S. 58
[3] Ebenda, S. 437
[4] Scheler 1972, Bd. 3, S. 383
[5] Ebenda, S. 390 ff.
[6] Weber 1971, S. 65
[7] Ebenda, S. 331 f.
[8] Ebenda, S. 333
[9] Vgl. Schopenhauer 1923, Bd. 2, S. 33
[10] Heidegger 1916, S. 236
[11] In dieser Kritik an allen Theorien, die »in der Darstellung des Singularen einen bloßen Rohstoff für ihre Abstraktionen« erblickten, waren sich Lebensphilosophie und Phänomenologie einig (Dilthey 1923, Bd. I, S. 91). Wollte Dilthey geradezu in Fortsetzung der Intentionen des Empirismus den Begriff der Erfahrung dadurch erweitern, daß er auch die bislang wissenschaftlich noch nicht erfaßten Dimensionen von ›Leben, Ausdruck und Verstehen‹ aufnahm und damit »das *wirkliche empirische* Verfahren an Stelle des vorurteilsvollen dogmatischen Empirismus« setzte (Dilthey 1924, Bd. V, S. LXXIV), so war Husserl gleichfalls überzeugt, daß einzig sein Programm der ›Wesensschau‹, demzufolge das formallogische ›Wesen‹ eines Gegenstands in unmittelbarer, ›schauender Abstraktion‹ gewonnen werden sollte, den Titel ›Positivismus‹ für sich in Anspruch nehmen konnte: »Sagt *Positivismus* soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das ›Positive‹, d. i. originär zu Erfassende, dann sind *wir* die echten Positivisten. Wir lassen uns in der Tat durch *keine* Autorität das Recht verkümmern, alle Anschauungen als gleichwertige Rechtsquellen der Erkenntnis anzuerkennen – auch nicht durch die

Autorität der ›modernen Naturwissenschaft‹« (Husserl 1950, S. 46). – Eine solche Forderung blieb freilich bei Dilthey wie bei Husserl Programm. In ihrer Kritik am konstruktiv-deduktiven Verfahren des Szientismus gelangten sie zwar zur richtigen Erkenntnis des repressiven Charakters der Subsumtionslogik, die stets auf Kosten des Besonderen ging, doch führte sie umgekehrt ihr Anspruch, durch ein »von unten aufsteigendes, von Aufweisung zu Aufweisung intuitiv fortschreitendes Verständlichmachen der konstitutiven Leistungen des Bewußtseins« (Husserl 1956, S. 197 f.) das Gehäuse der Subsumtionslogik aufzusprengen, dazu, sowohl die Allgemeinheit und Objektivität der Kategorien als auch die Unmittelbarkeit und Individualität der einzelnen Erfahrung *in einem* zusammenzuzwingen, so daß jetzt das Allgemeine das Besondere nicht mehr bloß unterdrückte, sondern unmittelbar an es gekettet war: das Konkrete war gleichsam an sich selbst durchsichtig geworden auf die abstrakte Kategorialität – ein Zusammenhang, den wir auch bei Marcuse wiederfinden werden.

[12] Husserl 1950, S. 46 (H. v. m.)
[13] Scheler 1972, Bd. 3, S. 393
[14] Dilthey 1924, Bd. V, S. 104
[15] Vgl. Husserl 1969, S. 121 und Gorsen 1966, S. 60
[16] Husserl 1969, S. 114
[17] Husserl 1972, S. 51
[18] Husserl 1969, S. 469
[19] Ebenda, S. 380
[20] Ebenda, S. 179
[21] Ebenda, S. 51
[22] Ebenda, S. 386
[23] Ebenda, S. 144
[24] Ebenda, S. 169
[25] Vgl. Gorsen 1966, S. 76
[26] Husserl 1969, S. 142 f.
[27] Husserl, zit. nach Diemer 1956, S. 19
[28] Vgl. Husserl 1969, S. 155
[29] Vgl. etwa die von Diemer angeführten Stellen aus noch unveröffentlichten Manuskripten Husserls, in: Diemer 1956, S. 38 f.
[30] Husserl 1969, S. 179
[31] Vgl. dazu die Bemerkung Adornos: »Der Phänomenologe vergißt krampfhaft die Synthesis und starrt mit manischer Obsession auf die zur Ewigkeit reduzierte und damit phantasmagorische Welt selbstgemachter Dinge. Noch wenn er sich selbst in ihnen begegnet, erkennt er sich nicht« (Adorno 1971, S. 167). Diesen Umschlag von der idealistischen Konstitution ›fetischisierter Erfahrungswelten‹ (Krahl) in die nur noch rezeptiv-anschauende Hinnahme von bereits Konstituiertem in der Phänomenologie hat Peter Gorsen herausgearbeitet. Verbürgte noch bei Fichte das reine Sich-selbst-setzen des Ich zugleich seine absolute Identität, so muß diese bei Husserl erst durch die Intuition als solche erwiesen werden: »Betont Fichte gewöhnlich ihr [scil. der intellektuellen Anschauung] im absoluten Vollzug des Sichgebens oder Selbsterfassens subjektiv schöpferisches Moment, so erscheint es in der tran-

szendental-phänomenologischen Intuition wieder in sein Vollzogensein, Gegeben- oder Erfaßtsein objektivistisch verschluckt, als schon versteinerte Schöpfung des ursprünglichen Aktes. An Stelle der absoluten Selbstprädikation des produktiven Ichs verharrt es als seine undynamische Selbstgegebenheit in der logischen Form nicht mehr von A = A, sondern als allein reproduktive Gewißheit des subjektlosen Existenzialurteils, daß A A ist; an Stelle des absolut unmittelbar sich setzenden Seins der Kopula ist es nur mehr als seine Tatsache, daß das absolute Sein der Kopula unmittelbar gesetzt ist, gegeben« (Gorsen 1966, S. 63 f.).

[32] Heidegger 1950, S. 214
[33] Ebenda, S. 270
[34] Ebenda, S. 272
[35] Heidegger 1953, S. 119
[36] Ebenda, S. 9
[37] Ebenda, S. 10
[38] Nietzsche 1966, Bd. I, S. 1093
[39] Heidegger 1953, S. 11
[40] Ebenda
[41] Heidegger 1957, S. 45 (H. v. m.)
[42] Vgl. Heidegger 1950, S. 247
[43] Heidegger 1957, S. 29
[44] Heidegger 1950, S. 265
[45] Heidegger 1954, S. 78
[46] Hölderlin, zit. von Heidegger 1950, S. 273
[47] Vgl. Heidegger 1953, S. 114 f.
[48] Heidegger 1970, S. 73
[49] Vgl. Adorno 1966, S. 120. Unsere Kritik an Heidegger folgt der von Adorno gegebenen Interpretation auch dort, wo nicht ausdrücklich auf sie Bezug genommen wird.
[50] Heidegger 1967, S. 38
[51] Heidegger 1968, S. 19
[52] Vgl. Hegel 1969, Bd. 5, S. 101
[53] Vgl. Huch 1967, S. 41
[54] Löwith 1953, S. 50
[55] Lukács 1966, S. 183
[56] Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 142
[57] Heidegger 1967, S. 263
[58] Ebenda, S. 258 f. (Herv. i. O. gestr.)
[59] Vgl. Lübbe 1963, S. 215

II. 1

[1] Vgl. Musil 1970, S. 253: »Philosophen sind Gewalttäter, die keine Armee zur Verfügung haben und sich deshalb die Welt in der Weise unterwerfen, daß sie sie in ein System sperren.« Zum gewaltsamen Moment der Systemphilosophie vgl. auch Adorno 1966, S. 31 f.: »Große Philosophie war vom paranoischen Eifer begleitet, nichts zu dulden als sie selbst, und es mit aller List ihrer Vernunft zu verfolgen, während es vor der Verfolgung weiter stets sich zurückzieht . . . Das System ist der Geist gewordene Bauch, Wut die Signatur eines jeglichen Idealismus . . .«
[2] Noch in der Studentenbewegung ist etwas vom Einfluß dieser Tradition zu spüren: vgl. die Bemerkungen bei Negt/Kluge 1972, S. 154 ff.
[3] Vgl. Schwabe 1969
[4] Nietzsche 1972, Bd. III, S. 629
[5] Rothe 1969, S. 9
[6] Ebenda, S. 28
[7] Zit. nach Peter 1972, S. 38
[8] entfällt
[9] entfällt
[10] Vgl. Albrecht 1970, S. 57
[11] Zit. nach Rühle 1963, S. 131
[12] Simmel 1968, S. 146
[13] Zit. nach Bologna/Cacciari 1973, S. 90
[14] Lukács 1920, S. 1542
[15] Ebenda, S. 1540
[16] Lukács, unv. Ms., zit. nach Kammler 1974, S. 83
[17] Lukács 1920, S. 1547
[18] Ebenda
[19] Lukács, zit. nach Kammler 1974, S. 89. Es ist an dieser Stelle zwar nicht möglich, der komplexen geistesgeschichtlichen Herkunft Lukács' im einzelnen nachzugehen, doch soll hier zumindest auf die Persistenz transzendentalphilosophischer Motive hingewiesen werden, die sich, ungeachtet seiner Kritik am Apriorismus, durch Lukács' gesamtes oeuvre hindurchziehen. Aus dem Vorrang der ›Seele‹ gegenüber der Empirie in den Frühwerken wird in *Geschichte und Klassenbewußtsein* die Priorität des ›zugerechneten Klassenbewußtseins‹, im Lenin-Aufsatz die Unfehlbarkeit der Partei des Proletariats: als Trägerin des Klassenbewußtseins soll die Partei hier »auf diesem wilden sturmbewegten Meer«, in der »mehr oder weniger chaotischen Masse der Gesamtklasse« der »einzige Kompaß« sein, der Ordnung in die wirre Empirie zu bringen vermag (Lukács 1969, S. 83, 23, 83) – eine Metapher, die nicht von ungefähr an Kants Vergleich des reinen Verstandes mit einer »Insel« im »weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins« erinnert (Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 295). Zur Kritik an dieser Hypostasierung der proletarischen Organisation, die an den Individuen noch einmal das gleiche vollzieht, was ihnen das Kapital immer schon angetan hat, vgl. Cerutti/Claussen/Krahl/Negt/Schmidt 1971.
[20] Rosa Luxemburg 1966, Bd. II, S. 162
[21] Luxemburg 1966, Bd. I, S. 164 und 1970 a) S. 183, 187. Der Anteil lebensphilo-

sophischer Motive im Werk Rosa Luxemburgs, das hier stellvertretend für die Kapitalismuskritik der äußersten Linken stehen soll, ist bemerkenswert. Durch ihre sämtlichen Schriften zieht sich wie ein roter Faden die Entgegensetzung von ›mechanisch-bürokratischen‹ und ›lebendig-dialektischen‹ Momenten, die als eine Art quasi-natürlicher ›élan vital‹ der eigentliche Grund der Wirklichkeit seien und sich immer wieder gegen ihre eigene Erstarrung und Verdinglichung durchsetzten. Nicht anders als Bergson oder Simmel spielt Luxemburg ›Erfahrung‹ gegen ›Verstand‹, Improvisation und Intuition gegen Intellekt, ›Leben‹ gegen ›Organisation‹ aus, wobei sie gleichzeitig einem Objektivismus huldigt, in dem das Proletariat nur als abstraktes Exekutivorgan eines ebenso abstrakten geschichtlichen ›Lebens‹ agiert, das sich von ›Natur‹ nicht unterscheidet: »Das sozialistische Gesellschaftssystem soll und kann nur ein geschichtliches Produkt sein, geboren aus der eigenen Schule der Erfahrung, in der Stunde der Erfüllung, aus dem Werden der lebendigen Geschichte, die genau wie die organische Natur, deren Teil sie letzten Endes ist (!), die schöne Gepflogenheit hat, zusammen mit einem wirklichen gesellschaftlichen Bedürfnis stets auch die Mittel zu seiner Befriedigung, mit der Aufgabe zugleich die Lösung hervorzubringen . . . Nur Erfahrung ist imstande, zu korrigieren und neue Wege zu eröffnen. Nur ungehemmt schäumendes Leben verfällt auf tausend neue Formen, Improvisationen, erhellt schöpferische Kraft, korrigiert selbst alle Fehlgriffe.« Luxemburg 1970 a), S. 187

[22] Vgl. Bahr 1973, S. 46

[23] Vgl. Negt/Kluge 1972, S. 27

[24] Auf dieses romantisch-handwerkliche Moment, wie es in zahlreichen Forderungen und Verlautbarungen der Revolutionäre von 1918 zu finden ist, gründet die von Bologna, Cacciari, Tronti, Negri u. a. vertretene ›operaistische‹ Interpretation der Novemberrevolution als einer im wesentlichen regressiven Bewegung, in der sich eine privilegierte Arbeiteraristokratie gegen die ›technische Neuzusammensetzung‹ der Produktion zur Wehr setzt. Wenngleich in dieser Interpretation vieles schief gesehen wird – so wird etwa die Einführung des Taylorsystems subjektivistisch als ein bewußter Akt ›des‹ Kapitals dargestellt, das es auf diese Weise vermeidet, zur offenen politischen Konterrevolution gegen die erstarkende Arbeiterbewegung übergehen zu müssen –, so besteht doch ihr unbestreitbares Verdienst in der Aufdeckung der vielfältigen Bezüge, die zwischen dem ›Facharbeitersozialismus‹ der Vorkriegszeit und der spätbürgerlichen Kulturkritik bestanden. Beide Formen der Kapitalismuskritik, dies geht aus den Untersuchungen von Bologna/Cacciari 1973 und Brockhaus 1975 hervor, orientierten sich an einer Form der Produktion, die noch unmittelbar von Erfahrung, Geschick und Kreativität der Einzelarbeiter abhängig war, und die damit, obschon bereits formell unters Kapital subsumiert, noch quer zum Streben des Kapitals nach Flüssigkeit und Variabilität lag. Für eine nicht-euphemistische Geschichte der Arbeiterbewegung, die deren zahllose Niederlagen nicht dadurch noch einmal wiederholt, daß sie sie zu notwendigen Etappen auf dem Weg zum endgültigen Sieg des Sozialismus deklariert, läge eine wichtige Aufgabe darin, einerseits den Zusammenhang zwischen dieser gleichsam noch ›ungleichzeitigen‹ Gestalt des Arbeitsprozesses und den verschiedenen Formen der ›klassischen Arbeiterbewegung‹ zu untersuchen und andererseits die Auswirkungen der Verwis-

senschaftlichung der Produktion auf die Identität der Klasse herauszuarbeiten: denn daß die Zerstörung der qualifizierten Arbeit und die Entstehung einer ›neuen, stummen Arbeiterklasse ohne Erinnerung‹ (Brockhaus) gleichbedeutend sein soll mit der Entstehung einer neuen, höheren Form proletarischer Militanz (wie der ›Operaismus‹ annimmt), ist ein Mythos, der sich von der ›Rettungs‹-Metaphysik eines Heidegger nicht unterscheidet.

[25] Luxemburg 1966, Bd. II, S. 162
[26] Luxemburg 1970 b), S. 480
[27] Hilferding 1973 a), S. 171
[28] Vgl. dazu im einzelnen Ulrich 1973
[29] Ebenda, S. 66
[30–32] Entfällt
[33] zit. nach Poulantzas 1973, S. 44
[34] Vgl. Schäfer 1973, S. 88
[35] Vgl. Braunthal 1963, Bd. 2, S. 356
[36] Lukács 1968, S. 522; Korsch 1966, S. 105 spricht vom Marxismus als der ›Theorie der sozialen Revolution‹.
[37] Lukács 1923, S. 267
[38] Korsch 1966, S. 118 f.
[39] Ebenda, S. 135 f.
[40] Lukács 1923, S. 88 f.
[41] Lukács 1968, S. 63
[42] Ebenda, S. 67
[43] Lukács 1923, S. 39
[44] Ebenda, S. 198
[45] Ebenda, S. 164
[46] Vgl. ebenda, S. 104
[47] Ebenda, S. 40
[48] Lukács 1968, S. 57 (Herv. i. O. gestrichen)
[49] Zum Begriff des ›westlichen Marxismus‹ vgl. Merleau-Ponty 1968, S. 39 ff. Zur sowjetischen Polemik gegen Lukács und Korsch vgl. allgemein Kammler 1974, S. 323 ff.
[50] Lukács 1923, S. 131 f.
[51] Ebenda, S. 183
[52] Ebenda, S. 218
[53] Ebenda, S. 216
[54] Ebenda, S. 193

II. 2

[1] Vgl. dazu Marcuses eigene Angaben in Stark 1971
[2] Steigerwald 1969, S. 49 gibt als Jahr für Marcuses Rückkehr nach Freiburg 1927 an. Vgl. dagegen Jay 1973, S. 28
[3] Marcuse 1929 a), S. 118 f.

[4] Marcuse 1928, S. 56 f.
[5] Marcuse 1928, S. 59
[6] Marcuse 1928, S. 53
[7] Marcuse 1932 a), S. 34
[8] Marcuse 1928, S. 53
[9] Marcuse 1929 a), S. 119
[10] Ebenda, S. 123 f., 126
[11] Marcuse 1928, S. 44 (H. v. m)
[12] Marcuse 1931 b), S. 289
[13] Ebenda, S. 290 f.
[14] Ebenda
[15] Vgl. Marcuse 1928, S. 84
[16] Vgl. Marcuse 1930 a), S. 260
[17] Marcuse 1931 c), S. 358
[18] Marcuse 1928, S. 68
[19] Ebenda, S. 41
[20] Marcuse 1929 b), S. 328
[21] Marcuse 1928, S. 70
[22] Vgl. etwa Marcuse 1930 b), S. 302: »In alle Ewigkeit führt kein Weg der Transzendentalphilosophie von der Welt des reinen Bewußtseins und seiner Konstitution der Erfahrung zur Welt des sozialen Seins, bleibt eine transzendentale Begründung der sozialen Erfahrung ein Unding.«
[23] Marcuse 1928, S. 47
[24] Marcuse 1931 a), S. 281
[25] Marcuse 1928, S. 41
[26] Husserl 1950, Bd. I, S. 65
[27] Marcuse 1928, S. 59
[28] Marcuse 1929 a), S. 122
[29] Vgl. etwa Marcuse 1930 b), S. 292 und Marcuse 1931 c), S. 360
[30] Diltheys Bedeutung für die Theorie der Geschichtlichkeit ergab sich vor allem aus der gemeinsamen Frontstellung gegen den transzendentalphilosophischen Formalismus, der die ›gesunde Totalität des Lebens‹ (Dilthey) unter ein ›blutleeres‹ Transzendentalsubjekt subsumiert und damit (wie man meinte) immer schon verfehlt hatte. Marcuse sah Diltheys Leistung darin, daß er im Gegenzug gegen die seit Ende des 19. Jahrhunderts vorherrschende Erkenntnistheorie erneut die von Hegel und Marx entdeckte »geschichtliche Einheit von Mensch und Welt, Bewußtsein und Sein« (Marcuse 1931 c), S. 358) in die Philosophie eingebracht hatte. Dilthey habe mit dem »Sein des menschlichen Lebens und seinem Geschehen in der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit« eine Welt gezeigt, »hinter die keine Theorie zurückgehen kann, die vielmehr alle Theorie selbst erst ermöglicht« (ebenda, S. 357), und die auch der Maßstab sei für die »jeweiligen geschichtlichen Möglichkeiten und Notwendigkeiten« (ebenda, S. 360). – Abgesehen davon, daß Marcuse hier vorschnell Diltheys im wesentlichen geistesgeschichtlichen Ansatz mit der Position des historischen Materialismus ineins setzt (vgl. ebenda, S. 353), ist Diltheys Lebensphilosophie auch keine Philosophie des ›rechten Handelns‹, wie Marcuse

meint (vgl. ebenda, S. 353). Sie ist eher das Gegenteil: ihr Rekurs auf das unergründliche und irrationale ›Leben‹, das sich in der unendlichen Erfassung seiner Objektivationen selbst ›verstehend‹ auslegen soll, setzt an die Stelle der frühbürgerlichen Vernunftkritik ein Denken, das sich auf die objektivistische Rezeption eines vorkritisch gegebenen ›Lebensstromes‹ beschränken soll, in dem sich Welt und Weltverständnis als Produkt intentionaler Leistungen immer schon aufgebaut haben sollen (vgl. Gorsen 1966, S. 77). Der Lebensphilosoph betätigt sich allenfalls als Archivar jener ›Schädelstätte vermoderter Innerlichkeiten‹ (Lukács), zu der der objektive Geist geworden ist, nicht aber als Vorkämpfer einer neuen Welt, von der er vielleicht ahnt, daß sie ohnehin nur die Wiederholung der alten sein wird.

[31] Marcuse 1929 a), S. 116. Die hier nur angedeutete Kritik an der husserlschen Phänomenologie hat Marcuse in einem späteren Aufsatz präzisiert. Während noch das frühbürgerliche Denken an der kritischen Spannung zwischen Vernunft und Wirklichkeit, Wesen und Faktizität festgehalten habe, habe die Phänomenologie die ›im Wesensbegriff liegende Dynamik‹ stillgestellt (vgl. Marcuse 1936, S. 15) und die Spontaneität des begreifenden Verstandes durch die Rezeptivität der Wesensanschauung ersetzt, vor der jede Tatsache des Bewußtseins gleich-gültig sei: »In dieser Dimension hat die Rede vom Wesen nicht mehr den Sinn, die Wirklichkeit gegen ihre Möglichkeit, das Dasein gegen sein Seinkönnen zu stellen: auch sie hat rein deskriptiven, erkenntnistheoretischen Charakter. Eine Philosophie, der in gleicher Weise ›jedes vorgegebene Seiende mit seiner geraden Evidenz als Vorurteil gilt‹, hat überhaupt keinen Boden mehr, von dem aus sie innerhalb solchen Seienden kritisch unterscheiden kann« (ebenda, S. 15). Für Marcuse freilich ist ein solcher Wesensbegriff mit der Ontologie der Arbeit immer schon gegeben, und dies bezeichnet die ganze Unfruchtbarkeit seiner Kritik, die die für die Phänomenologie charakteristische Ersetzung der begrifflichen Synthesis durch den Kultus der reinen Aktualität nicht als notwendige Konsequenz der idealistischen Denkbewegung begreift, sondern sie gerade durch die Rückkehr zu frühen idealistischen Positionen revozieren möchte.

[32] Vgl. etwa Marcuse 1931 c), S. 350

[33] Marcuse 1928, S. 55

[34] Ebenda, S. 54. Zu Marcuses Verhältnis zu Heidegger vgl. neben den Monographien von Jay, Arnason und Steigerwald die Darstellungen von Schmidt 1968, Lehrke 1968, Piccone/Delfini 1970, Maurer 1975.

[35] Ebenda, S. 59 f.

[36] Heidegger 1967, S. 49

[37] Ebenda, S. 42

[38] Marcuse 1932 b), S. 331

[39] Marcuse 1933 a), S. 40

[40] Heidegger 1967, S. 22

[41] Ebenda, S. 395

[42] Ebenda, S. 311

[43] Ebenda

[44] Ebenda, S. 38

[45] Vgl. ebenda, S. 45 ff., Heidegger 1973, S. 202 ff.

[46] Heidegger 1967, S. 37 (H. v. m.)
[47] Vgl. Löwith 1953, S. 21 f.
[48] Heidegger 1953, S. 124
[49] Ebenda, S. 120
[50] Heidegger 1967, S. 250
[51] Ebenda, S. 382 f.
[52] Marcuse 1928, S. 57
[53] Ebenda
[54] Ebenda, S. 58
[55] Marcuse 1933 a), S. 47
[56] Marcuse 1931 a), S. 246
[57] Marcuse 1928, S. 69
[58] Marcuse 1931 a), S. 248
[59] Marcuse 1931 d), S. 89
[60] Marcuse 1933 a), S. 27
[61] Ebenda, S. 12
[62] Ebenda, S. 40
[63] Ebenda, S. 13
[64] Ebenda, S. 20
[65] Ebenda, S. 25
[66] Vgl. Marcuse 1931 a), S. 277
[67] Marcuse 1932 b), S. 365
[68] Marcuse 1933 a), S. 27
[69] Ebenda, S. 25, 27
[70] Marx 1953, S. 24 f.
[71] Marcuse 1933 a), S. 27
[72] Marx 1953, S. 203 f.
[73] Ebenda, S. 205. – Vergleicht man Sätze wie diese mit den von Marcuse selbst zitierten und kommentierten Bestimmungen der hegelschen Wesenslogik, so erscheint es bemerkenswert, daß Marcuse die frappierende Ähnlichkeit zwischen beiden Zentralbegriffen – dem hegelschen ›Geist‹ und dem marxschen ›Kapital‹ – offenbar nicht aufgefallen ist. Beinahe auf jeder Seite von Marcuses Referat der Wesenslogik springt diese Analogie ins Auge: wie Marx das Kapital als ›prozessierende Einheit‹ darstellt, die alle vorgefundenen Voraussetzungen aufhebt und zu Momenten ihrer selbst macht, beschreiben Hegel / Marcuse die Bewegung des ›Wesens‹ als die einer widersprüchlichen Einheit, die sich als bestimmte setzt und doch zugleich immer schon über alle Bestimmungen hinaus ist, als Identität von Identität und Nichtidentität, die überall, wo sie hinkommt, nur sie selbst ist (Marcuse 1932 b), S. 79 ff.). Vielleicht nirgendwo sonst ist Marcuse, ohne es zu wissen, dem Begriff des Kapitals näher gekommen als hier; nirgendwo sonst aber ist er auch zugleich so weit von ihm entfernt, indem er ausgerechnet in der Bewegung des ›Wesens‹ den Garanten für die Aufhebung der Verdinglichung sehen zu können glaubt: was in Wahrheit nichts ist als ›aufgehäufte tote Arbeit‹ erscheint in seiner Interpretation als das ›Leben‹ schlechthin (vgl. ebenda, S. 172 ff.).
[74] Marcuse 1933 a), S. 10

[75] Marcuse 1932 b), S. 338
[76] Vgl. Marcuse 1932 a), S. 34
[77] Marcuse 1931 d), S. 89
[78] Marx 1953, S. 183
[79] Ebenda, S. 203
[80] Zum Begriff der Ursprungsphilosophie vgl. die Einleitung zu Adornos *Metakritik der Erkenntnistheorie,* Adorno 1971, S. 12–47
[81] Marcuse 1933 a), S. 31
[82] Vgl. ebenda, S. 42 ff. und Marcuse 1931 d), S. 89 ff.
[83] Vgl. Krahl 1971, S. 111. Diese ideologische Funktion der Ontologie hat Marcuse in seiner späteren Auseinandersetzung mit Sartre gut herausgearbeitet: vgl. Marcuse 1948, S. 69
[84] Marcuse 1929 b), S. 338 f.
[85] Adorno 1969, S. 98
[86] Bloch 1971, S. 76

II. 3

[1] Vgl. Adorno 1974 a)
[2] Vgl. Adorno 1932, S. 410
[3] Vgl. etwa die Dokumente bei Schneeberger 1962
[4] Vgl. Jay 1973, S. 28
[5] Vgl. Jay 1973, S. 28, Steigerwald 1969, S. 127 f.
[6] Vgl. Marcuse 1932 b), S. 8
[7] Vgl. Marcuse 1928, S. 61
[8] Marcuse 1934, S. 45
[9] Ebenda, S. 53 f.
[10] Ebenda. S. 46
[11] Ebenda, S. 55
[12] Marcuse 1933 b), S. 131
[13] Marcuse 1934, S. 45
[14] Vgl. etwa Schmidt 1968, S. 28, der Marcuses Theorie als »eine Spielart der gegenwärtig wieder heiß diskutierten ›aktion directe‹« interpretiert.
[15] Steigerwald hat in seiner Marcuse-Monographie mit Recht auf die Pseudoradikalität solcher Termini wie ›Widerruf‹, ›totale Revolution‹, ›radikale Tat‹ etc. hingewiesen. Seine Kritik, deren oberflächlicher Politizismus vom beklagenswerten Zustand einer zum ›Histomat‹ erstarrten materialistischen Dialektik zeugt, macht es sich jedoch in vieler Hinsicht zu einfach: Marcuse geht es keineswegs um *Annullierung* und blinde Destruktion dessen, »was zu den großen Leistungen des revolutionären Bürgertums« gehört (Steigerwald 1969, S. 60), sondern um die *Aneignung* und *Verlebendigung* jenes Erbes, das durch den bürgerlichen Kulturbetrieb zur musealen Tradition erstarrt zu sein scheint (eine Problematik, die seit Nietzsches Abhandlung über »Nutzen und Nachteil der Historie für's Leben« im Mittelpunkt bür-

gerlicher Kulturkritik steht). Anstatt zu erkennen, daß es Marcuse damit letztlich um das gleiche zu tun ist wie den um das ›klassisch-humanistische Erbe‹ besorgten Doktrinären des volksdemokratischen Weges zum Sozialismus – nämlich diejenigen Momente der bürgerlichen Kultur für den Sozialismus zu retten, in denen sich der Bürger vermeintlich zum Menschen transzendiert –, baut Steigerwald mit viel Mühe den Popanz eines kleinbürgerlich-katastrophisch-putschistischen, auf die Zerstörung aller abendländischen Werte abzielenden Anarchismus auf, über den er sodann mit der ganzen Entrüstung desjenigen herfällt, der sich ineins mit den progressiven Traditionen der Geschichte weiß. Nur: mit Marcuse hat das alles sehr wenig zu tun.

[16] Marcuse 1934, S. 54. An Marcuses Verhältnis zu Kant wird die Verschiebung der Argumentationsstruktur besonders deutlich. Hatte Marcuse noch 1931 in seiner Polemik gegen Max Adler den Anspruch der Transzendentalphilosophie heftig zurückgewiesen (vgl. II.2, Anm. 22), so schrieb er fünf Jahre danach: »Wir glauben hierin [im Begriff der Freiheit] gerade die Überlegenheit der kantischen Ethik über alle spätere Existenzialontologie zu sehen, daß Freiheit von Anfang an als eine bestimmte Art des faktischen Erwirkens in der Welt begriffen und nicht in eine statische Weise des Seins verlegt wird« (Marcuse 1936 b), S. 94). Marcuses ›langer Marsch‹ ist ein Marsch von den Endpunkten des bürgerlichen Denkens zurück zu dessen Anfängen.

[17] Marcuse 1934, S. 27 f.

[18] Marcuse 1936 b), S. 144

[19] Marcuse 1941, S. 366

[20] Marcuse 1937 b), S. 126

[21] In diesem Sinne sind auch die späteren Ausführungen Marcuses im Vorwort zu seiner Aufsatzsammlung *Kultur und Gesellschaft* zu verstehen: vgl. Marcuse 1965 a), S. 7.

[22] Marcuse 1934, S. 24

[23] Ebenda, S. 27

[24] Marcuse 1936 a), S. 6

[25] Ebenda, S. 31

[26] Marcuse 1936 b), S. 69

[27] Marcuse 1941, S. 25

[28] Marcuse 1937 a), S. 66

[29] Diese These von einem Gegensatz zwischen ›allgemein-menschlichen‹ und ›klassenmäßigen‹ Motiven in der bürgerlichen Philosophie gehört zu den bestimmenden Momenten im Denken Horkheimers. Unterscheidet er schon in einer seiner ersten Arbeiten, den *Anfängen der bürgerlichen Geschichtsphilosophie,* zwischen apologetisch-ideologischen und progressiv-utopischen Momenten, die »einen die bisherigen Zeiten übergreifenden Inhalt des Bewußtseins« bildeten (Horkheimer 1971, S. 28), so spricht er wenig später von der ›an sich‹ rationalen Wissenschaft, die nur durch die Verfestigung der klassenmäßigen Verfassung der Gesellschaft ›verengt‹ würde: »Die Wurzel dieser Mängel aber liegt keineswegs in der Wissenschaft selbst, sondern in den gesellschaftlichen Bedingungen, die ihre Entwicklung hemmen und mit den der Wissenschaft immanenten rationalen Elementen in Konflikt geraten sind« (Horkheimer 1968, Bd. I, S. 4). Für Horkheimer besteht der zentrale Wider-

spruch des Bürgertums darin, daß es eine Ordnung geschaffen und an ihr festgehalten habe, die seinem eigenen Begriff von Rationalität widerstreite (ebenda, S. 43 und 83). Anstatt die Vernunft, wie es eigentlich angemessen gewesen wäre, auf die gesamte Gesellschaft anzuwenden (vgl. ebenda, S. 89 und 97), habe das Bürgertum aus reinem Machtwillen die progressiven Elemente seiner Theorie »erstickt«, »absichtlich beseitigt« und umgedeutet (ebenda, S. 102 f.); nur für sich selbst, in seiner eigenen Kultur, habe es die ›Idee der rationalen Zivilisation‹ verwirklicht (vgl. Horkheimer o. J. – Vernunft und Selbsterhaltung, S. 82). Horkheimers Schlußfolgerung ist daher konsequent: »Heute wird behauptet, die bürgerlichen Ideen Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit hätten sich als schlecht erwiesen; aber nicht die Ideen des Bürgertums, sondern Zustände, die ihnen nicht entsprechen, haben ihre Unhaltbarkeit gezeigt. Die Losungen der Aufklärung und der Französischen Revolution haben mehr denn je ihre Gültigkeit« (Horkheimer 1968, Bd. I, S. 97). In dieser Vorstellung, man könne gleichsam mit chirurgischer Präzision das ›Allgemeinmenschliche‹ aus dem corpus des bürgerlichen Erbes herauslösen und für den Sozialismus nutzbar machen, sind sich Horkheimer und Marcuse – nicht aber Adorno – mit dem Traditionalismus einer Orthodoxie einig, für die die sozialistische Revolution ohnehin die unmittelbare Fortsetzung des Sturms auf die Bastille darstellt. Es bedarf daher schon einer gehörigen Portion politischer Voreingenommenheit und wissenschaftlicher Ignoranz, um ungeachtet dieser fundamentalen Übereinstimmung der kritischen Theorie die totale ›Annullierung‹ des ›Erbes‹ vorzuwerfen, wie dies Steigerwald (vgl. oben, Anm. 15), aber auch in sublimerer Form Ernst Bloch tut (vgl. Bloch 1972, S. 196 f.).

[30] Marcuse 1937 a), S. 60
[31] Marcuse 1936 a), S. 3
[32] Marcuse 1937 b), S. 121, 115
[33] Marcuse 1934, S. 31
[34] Vgl. ebenda, S. 30
[35] Vgl. Marcuse 1936 b), S. 89
[36] Marcuse 1941, S. 25
[37] Marcuse 1937 a), S. 71
[38] Ebenda, S. 100
[39] Ebenda, S. 82
[40] Ebenda
[41] Ebenda, S. 88 f. (H. v. m.)
[42] Ebenda, S. 85
[43] Ebenda, S. 98 ff.
[44] Dieser in der Literatur zur ›kritischen Theorie‹ bisher kaum berücksichtigte Unterschied zwischen Adorno einerseits, Horkheimer, Marcuse und, im weiteren Sinne, auch Bloch andererseits ist in der Tat bemerkenswert und sollte eigentlich Anlaß zu einer stärkeren Differenzierung zwischen den verschiedenen Konzeptionen geben, als dies bisher der Fall war. Während sich bei den letzteren höchstens aphoristische und theoretisch wenig ausgeführte Hinweise über den Zusammenhang von Wertabstraktion und Idealismus finden, kann die ›negative Dialektik‹ Adornos als ein einziger Versuch bezeichnet werden, diesem Zusammenhang bis in die subtilsten

Verästelungen nachzugehen. Zwar rekurriert auch Adorno mitunter auf die ›uneingelösten Versprechen der bürgerlichen Revolution‹, doch ist seinem Denken die für Horkheimer und Marcuse charakteristische Konstruktion einer ›an sich‹ vernünftigen Philosophie, deren Subjekt die Menschheit als immer schon existierende, unbewußte Einheit wäre, zutiefst fremd. Für Adorno enthält das bürgerliche Denken in seiner innersten Struktur von Anbeginn jene Elemente, die schließlich zur Verabsolutierung der Verdinglichung, zur Elimination der vermittelnden Momente führen; und der Umschlag des Idealismus in Anthropologie und Ontologie ist in diesem Sinne nicht durch eine ›klassenmäßige Verengung‹ oder eine Akkomodation der idealistischen Philosophen zu erklären, sondern die äußerste Konsequenz der idealistischen Hypostasierung des Abstrakten: »Im intellektuellen Opfer erscheint am reinsten sein [i. e. des systembildenden Idealismus] mythischer Grund, am spontansten seine geschichtliche Funktion; beide treten auf dem Schauplatz Geist zusammen und dialogisieren den Idealismus als historisches Trauerspiel mythischen Denkens. Er wird aber endlich als mythisch offenbar, indem er zwar sich selber aufhebt, den Anspruch auf Versöhnung jedoch, den er anmeldet, immanent nicht erfüllen kann. In ihm hat Natur, auf den menschlichen Geist zurückgeworfen, sich verhärtet und die Gewalt des Ursprungs usurpiert. Der Untergang, den der Idealismus sich selber bereitet, vermag darum zwar vom Schein der Autonomie ihn zu befreien – Versöhnung als Katharsis ist dem vollkommen untergehenden nicht gewährt« (Adorno 1974 a, S. 192 f.). Es ist diese Thematisierung der Tradition unter dem Leitgedanken einer »Logik des Zerfalls« (Adorno 1966, S. 407), die Adornos Denken nachhaltig von demjenigen Horkheimers und Marcuses unterscheidet und die es m. E. rechtfertigt, Adorno als radikalsten und reflektiertesten Exponenten der kritischen Theorie anzusehen: denn man mag etwa die Odysseus-Passagen der *Dialektik der Aufklärung* drehen und wenden wie man will – gegenüber Horkheimers früheren und späteren Arbeiten bedeuten sie einen Bruch, während sich dagegen in Adornos zuvor veröffentlichtem Wagner-Aufsatz, aber auch den parallel zur *Dialektik der Aufklärung* entstandenen *Minima Moralia* und der *Philosophie der neuen Musik* alle wesentlichen Motive dieser Passagen versammelt finden. Von einer Trennung zwischen ›wahrem‹ und ›falschem‹ Idealismus, wie sie für Horkheimer so charakteristisch ist, hat Adorno nie viel gehalten (vgl. aber Horkheimer 1968, Bd. II, S. 310 f.).

[45] Marcuse 1936 b), S. 90
[46] Vgl. Marcuse 1932 a), S. 17, 47, 54
[47] Marcuse 1941, S. 117
[48] Ebenda, S. 77, 203
[49] Ebenda, S. 107, 108
[50] Ebenda, S. 137
[51] Ebenda, S. 194
[52] Ebenda, S. 248
[53] Ebenda
[54] Ebenda, S. 247
[55] Ebenda, S. 275
[56] Ebenda, S. 254

[57] Marcuse 1937 b), S. 110
[58] Ebenda
[59] Marcuse 1936 a), S. 23
[60] Ebenda, S. 37. Vgl. auch Marcuse 1941, S. 67 ff.
[61] Marcuse 1934, S. 28
[62] Noch im Liberalismus-Aufsatz ist Marcuse anderer Ansicht, sieht er doch hier trotz aller Einwände im Existenzialismus immer noch einen Fortschritt, insofern er die Philosophie aus der solipsistischen Welt des ›ego cogito‹ zum ›In-der-Welt-sein‹ geführt hat: »In der bewußten Politisierung der Existenzbegriffe, in der Ent-Privatisierung und Ent-Innerlichung der liberalistisch-idealistischen Konzeption des Menschen liegt ein Fortschritt der totalitären Staatsauffassung, durch den sie über ihren eigenen Boden, über die von ihr statuierte Gesellschaftsordnung hinausgetrieben wird« (Marcuse 1934, S. 52). Daß es sich bei dieser ›Ent-Privatisierung‹ um eine *falsche* Aufhebung des bürgerlichen Individuums handelte, durch welche dieses nur noch fester an die bestehende Gesellschaftsordnung gebunden wurde, ist ein Gedanke, der Marcuse zu dieser Zeit noch fremd ist.
[63] Marcuse 1941, S. 142
[64] Ebenda. S. 117
[65] Ebenda, S. 107. Auf die ›ontologischen Spuren‹ in *Vernunft und Revolution* hat Alfred Schmidt in seinem Nachwort zur deutschen Übersetzung hingewiesen. Wie schon der Terminus ›Spuren‹ zeigt, handelt es sich nach Schmidt jedoch nur um Rudimente, die insgesamt von der nachdrücklichen Distanzierung Marcuses von seiner existenzphilosophischen Vergangenheit überlagert würden. Eine solche Betonung des Bruchs zwischen dem ›ontologischen‹ und dem ›kritischen‹ Marcuse überspielt jedoch allzuleicht die nicht zu übersehende Kontinuität zwischen beiden Phasen, die m. E. in der durchgängigen ursprungsphilosophischen Intention Marcuses zu sehen ist; von einer ›negativen Dialektik‹, wie Schmidt sie in *Vernunft und Revolution* zu entdecken glaubt, kann aus diesem Grund jedenfalls keine Rede sein (vgl. Alfred Schmidt in: Marcuse 1941, S. 375 f.)
[66] Marcuse 1932 a), S. 28
[67] Ebenda. Zu diesem linkshegelianischen Motiv vgl. auch MacIntyre 1971
[68] Marcuse 1932 a), S. 40
[69] Marcuse 1941, S. 241
[70] Ebenda, S. 258, 250
[71] Vgl. ebenda, S. 142: »Die wahre Form der Wirklichkeit muß als Subjekt begriffen werden.«
[72] Marx 1867, S. 32
[73] MEW Bd. 23, S. 87
[74] Vgl. Althusser/Balibar 1972, Bd. I, S. 84
[75] Heidegger 1950, S. 196
[76] Marx 1953, S. 263
[77] MEW Bd. 23, S. 169
[78] Ebenda
[79] Marx 1972, S. 25
[80] Marx 1953, S. 916

[81] Marcuse 1937 b), S. 112, 110
[82] Dieser im Ergebnis affirmative Zug der kritischen Theorie, der später in Habermas' Technik-Theorie augenfällig hervortritt, wird an einer Stelle besonders deutlich, wo Marcuse, der nachmalige geistige Vater der anti-autoritären Rebellion, die These vom Sachzwang nicht anders rechtfertigt, als dies auch Ford bei der Einführung des Taylor-Systems getan haben dürfte. Gegen eine ›undialektische‹ Verwerfung der Autorität setzt er die ›progressive Funktion‹ einer Autorität, die nicht auf irrationalen Herrschaftsverhältnissen, sondern in der Notwendigkeit der Sache selbst gründen soll: »Es gibt eine Autorität, die unlösbar mit ›Organisation‹ überhaupt verbunden ist: eine auf sachlich-rationale Voraussetzungen sich gründende Subordination unter wirkliche Leitung und Leistung – Arbeitsdisziplin. Solche Sach-Autorität ist als Produktionsbedingung in jeder sozialen Organisation notwendig, sie wird auch in einer zukünftigen Gesellschaft ihre wichtige Funktion haben« (Marcuse 1936 b), S. 136).
[83] Adorno 1966, S. 188 f.

III. 1

[1] Horkheimer o. J., S. 70 (Herv. i. O. gestr.)
[2] Grossmann 1970, S. 623
[3] Vgl. Marramao 1973, S. 82
[4] Pollock 1933, S. 350
[5] Ebenda, S. 321
[6] Ebenda, S. 350, 348; vgl. auch Pollock 1932, S. 16
[7] Pollock 1932, S. 14
[8] Pollock 1941 a), S. 201; Pollock 1941 b), S. 441
[9] Pollock 1933, S. 338, 343
[10] Diese These von der ›Re-feudalisierung‹ des Kapitalismus im Zeitalter des Finanzkapitals und des Imperialismus läßt sich bis auf Hilferding zurückverfolgen: vgl. Hilferding 1973 b), S. 456 ff.; zur Bedeutung dieses Begriffs bei Lenin vgl. Marxistische Aufbauorganisation 1973, S. 199, 222
[11] Vgl. Pollock 1941 a), S. 201 ff.
[12] Pollock 1941 a), S. 206
[13] Vgl. Hilferding 1973 b), S. 323
[14] Pollock 1941 b), S. 450
[15] Vgl. Pollock 1941 a), S. 205, 210; Pollock 1941 b), S. 443
[16] Pollock 1941 a), S. 207
[17] Vgl. etwa die zur gleichen Zeit wie Pollocks Arbeiten entstandenen Aufsätze Horkheimers über »Die Juden und Europa«, »Autoritärer Staat« und »Vernunft und Selbsterhaltung«. In diesen Aufsätzen, die m. E. auf Grund ihrer Kritik des bürgerlichen und des sozialistischen Fortschrittsoptimismus zum Besten gehören, was er je geschrieben hat, kritisiert Horkheimer den Kapitalismus mit einer Radikalität, wie sie weder in den zuvor erschienenen Arbeiten in der *Zeitschrift für Sozial-*

forschung noch in den unmittelbar auf die *Dialektik der Aufklärung* folgenden Werken zu finden ist. Obwohl Horkheimer auch hier noch daran festhält, daß der Liberalismus – d. h. die Ideen der bürgerlichen Revolution – die »Elemente einer besseren Gesellschaft« enthielt (Horkheimer o. J., S. 30), erkennt er jetzt klar, daß schon in der Struktur des bürgerlichen Denkens sein Umschlag in Verdinglichung angelegt war: »Die Ordnung, die 1789 als fortschrittliche ihren Weg antrat, trug vom Beginn an die Tendenz zum Nationalsozialismus in sich« (ebenda, S. 23). – Horkheimer verbindet jedoch diese Einsicht genau wie Pollock und später Marcuse mit einem Politizismus, der ihren Wahrheitsgehalt wiederum zu verdecken droht. Anstatt zu sehen, daß es sich beim Faschismus um den von Anfang an zum Scheitern verurteilten Versuch handelte, den Auswirkungen der kapitalistischen Weltmarktkrise durch eine temporäre Ausschaltung des Wertgesetzes auf nationalstaatlicher Ebene zu entgehen (zu dieser Möglichkeit vgl. Neusüß 1972, S. 135, 188 ff.; bezgl. des deutschen Faschismus vgl. Sohn-Rethel 1973), begreifen Horkheimer, Pollock und Marcuse in der Tradition der Imperialismustheorie den Faschismus als die einem durch äußerste ökonomische Konzentration gekennzeichneten System adäquate politische Herrschaftsstruktur, als Ergebnis des Umschlags ökonomischer in politische Macht. Der faschistische ›Primat der Politik‹ ist aber nur ein Schein: in Wahrheit ist seine politische Aktion reaktiv; ihre vorübergehenden integrativen Funktionen verdankt sie einzig der Umlenkung der brachliegenden gesellschaftlichen Kräfte in organisierte Destruktion. Weit davon entfernt, den Kapitalismus in seinem geschichtlichen Endstadium autoritär zu stabilisieren, verschiebt der politische Faschismus die Krise nur und hebt damit allerdings auch ihre ›reinigende‹ Wirkung auf: seine einzige Freiheit ist die Freiheit zum Tode.

[18] Marcuse 1941, S. 261
[19] Ebenda, S. 273 f.
[20] Ebenda, S. 371 ff.
[21] Marcuse 1958, S. 50 f.
[22] Ebenda
[23] Ebenda
[24] Ebenda, S. 53; vgl. auch Marcuse 1964 b), S. 266
[25] Marcuse 1964 a), S. 68
[26] Marcuse 1969, S. 26
[27] Marcuse 1972, S. 32
[28] Ebenda, S. 39, 54
[29] Marcuse 1958, S. 53
[30] Marcuse 1964 b), S. 261
[31] Ebenda, S. 262
[32] Marcuse 1968 a), S. 48
[33] Mallet und Blauner vertreten die These, daß die Menschheit mit Notwendigkeit durch das Jammertal der Spezialisierung und Arbeitsteilung habe hindurchgehen müssen, um nun, am Ende ihrer Entwicklung, durch die Automation die Früchte ihrer Entbehrungen ernten zu können. Vgl. die Darstellung bei Mendner 1975, S. 183 ff.
[34] Marcuse 1964 a), S. 73

[35] Marcuse 1969, S. 105
[36] Marcuse 1964 a), S. 69
[37] Ebenda
[38] Ebenda, S. 168
[39] Marcuse 1969, S. 28
[40] Marcuse 1972, S. 31
[41] Marcuse 1969, S. 33
[42] Ebenda, S. 98 f.
[43] Vgl. Marcuse 1972, S. 22
[44] Marcuse 1969, S. 98
[45] Marcuse 1972, S. 67
[46] Marcuse 1969, S. 97 f. Zur Rezeption dieses Gedankens in der Studentenbewegung vgl. Krahl 1971, S. 275 f.
[47] Marcuse 1969, S. 95
[48] So lautete der Titel eines Buches von Daniel Cohn-Bendit (1968). Marcuse sah, ähnlich wie Horkheimer, in der Sowjetunion nur eine besonders ausgeprägte Variante des staatskapitalistischen Systems, die sich zwar vom westlichen Kapitalismus durch eine andere Eigentumsordnung unterschied, im großen und ganzen jedoch durch die gleichen Unterdrückungsformen bestimmt war: »Dem grundlegenden Unterschied zwischen der westlichen und der sowjetischen Gesellschaft geht eine starke Tendenz zur Angleichung parallel. Beide Systeme zeigen die allgemeinen Züge der spätindustriellen Zivilisation: Zentralisation und Reglementierung treten an die Stelle individueller Wirtschaft und Autonomie; die Konkurrenz wird organisiert und ›rationalisiert‹: es gibt eine gemeinsame Herrschaft ökonomischer und politischer Bürokratien; das Volk wird durch die ›Massenmedien‹ der Kommunikation, die Unterhaltungsindustrie und Erziehung gleichgeschaltet« (Marcuse 1958, S. 89). Daß diese Aussagen mehr bedeuten als eine flache Konvergenztheorie, wird deutlicher, wenn man Marcuses Technikтheorie mit einbezieht; vgl. dazu weiter unten das Kapitel ›Kritik der politischen Technologie‹.
[49] Vgl. Steigerwald 1969, S. 10 f., 43: Die Ideologie des ›dritten Weges‹ richtet sich nach Steigerwald gegen die monopolkapitalistischen Formen bürgerlicher Institutionen und Autoritäten, aber auch gegen das Wesen sozialistischer Institutionen und Autoritäten. Hinsichtlich der ersten Richtung tendiert der sowjetische Marxismus dazu, Marcuses Position, die in ihrem »humanistischen Gehalt eine Wiederbelebung des klassischen bürgerlichen Humanismus und der Romantik« darstelle, zu übernehmen (ebenda, S. 42); hier benutzt man das linke Bürgertum, zu dem Marcuse gezählt wird, als *Instrument* im gemeinsamen Kampf gegen die übermächtig gewordenen Monopole. Hinsichtlich der zweiten Richtung aber gibt es kein Pardon: wer Opposition übt und gar den stalinistischen Aufbau des Sozialismus zu kritisieren wagt – Steigerwalds Buch ist immerhin 1969 erschienen – wird erbarmungslos liquidiert. Die geistige Liquidation Marcuses als eines CIA-Agenten (ebenda, S. 219) ist dabei nur die Vorwegnahme der physischen. Steigerwalds Polemik atmet den Geist der Moskauer Prozesse.
[50] Vgl. hierzu die zusammenfassenden Ausführungen bei Wirth 1972, S. 27 ff. und Petrowsky 1971, S. 129 ff.

[51] So zutreffend die Marxistische Aufbauorganisation 1973, S. 238 f.
[52] Vgl. Petrowsky 1971, S. 136 ff.
[53] Vgl. ebenda, S. 139, 148
[54] Wirth 1972, S. 48
[55] Vgl. ebenda, S. 64
[56] Vgl. Autorenkollektiv 1971, S. 238, 139, 131
[57] Vgl. Wirth 1972, S. 73
[58] Neusüß 1972, S. 82
[59] Autorenkollektiv 1968, S. 331 f.
[60] Autorenkollektiv 1971, S. 332; Autorenkollektiv 1968, S. 440; Winkelmann 1974, S. 64; Wirth 1972, S. 142; Schubert 1973
[61] Vgl. Holz 1968; Korf 1971; Steigerwald 1969; Motroschilowa/Samoschkin 1971 u. v. a.
[62] Marxistische Aufbauorganisation 1973, S. 207 ff.
[63] Vgl. Paul 1974, S. 305 ff.
[64] Vgl. Marcuse 1958, S. 80 ff.; ausführlicher hierzu vgl. Schmiederer 1974, S. 195 ff.
[65] entfällt
[66] Marcuse 1964 b), S. 266
[67] Vgl. Marcuse 1958, S. 73 f.
[68] Vgl. Lenins Stagnationstheorie in: Lenin Werke Bd. 22, S. 281
[69] Vgl. Rosdolsky 1969, S. 27
[70] Vgl. MEW Bd. 25, S. 395
[71] Vgl. Blanke/Jürgens/Kastendiek 1975, S. 324 ff.
[72] Marx 1953, S. 909
[73] Ebenda, S. 137
[74] MEW Bd. 23, S. 100
[75] Ebenda, S. 99
[76] Marx 1953, S. 156
[77] MEW Bd. 23, S. 101; vgl. MEW Bd. 19, S. 377
[78] Marx 1953, S. 913
[79] Marx' Rede vom ›Überbau‹, die meist im Sinne der aufklärerisch-ideologiekritischen Entlarvung der Religion und anderer Bewußtseinsformen als Verschleierung handfest materieller Interessen verstanden wird, ist in diesem Sinne wörtlich zu nehmen. Versteht man unter ›Basis‹ nicht das, was der nachmarxsche Ökonomismus daraus machte – ein Ensemble technisch-industrieller Fertigkeiten, Geräte, Anlagen etc. – sondern das Wertverhältnis, das durch die oben benannte Verdoppelung gekennzeichnet ist, so ist die Bezeichnung ›Überbau‹ für die rechtlich-staatliche Superstruktur durchaus angemessen, macht sie doch deutlich, daß die im Recht institutionalisierte Abstraktion nicht aus sich selbst zu erklären ist, vielmehr durch die Wertbewegung erst hervorgebracht wird. – Die nachstehenden Ausführungen im Text folgen im wesentlichen dem Ansatz von Paschukanis und dessen Weiterentwicklung bei Blanke/Jürgens/Kastendiek, die aus den Bestimmungen des Kapitals im allgemeinen diejenigen Bedingungen herausarbeiten, »welche die *Genese* einer bestimmten Form notwendig machen, die als ›Staat‹ *neben* den anderen Formen der

kapitalistischen Reproduktion existiert« (Blanke/Jürgens/Kastendiek 1974, S. 65). Eine solche ›Formanalyse‹ führt nicht zu einem ›allgemeinen Begriff des Staates‹, in dem alle historischen Formen und Funktionen desselben schon enthalten wären und nur deduktiv expliziert werden müßten; sie vermeidet aber auch die induktiv-empiristische Aneinanderreihung verschiedener Staatsfunktionen, indem sie die für die Herausbildung solcher Funktionen wesentlichen Formbestimmungen aus dem Kapitalbegriff ableitet. Darüber hinaus zeichnet sich der von Paschukanis und Blanke et. al. eingeschlagene Weg dadurch aus, daß der Ansatz beim Kapital im allgemeinen eine begriffliche Rekonstruktion der historischen Entwicklung der Formen des juristisch-politischen Überbaus ermöglicht, wie dies Wolfgang Müller in seiner Analyse des antiken ›Staates‹ gezeigt hat (vgl. Müller 1975).

[80] Hochberger 1974, S. 177

[81] Diese Formel stammt aus der Verfassung von Massachusetts aus dem Jahre 1780

[82] Vgl. Gerstenberger 1973, S. 225

[83] Marx 1953, S. 566

[84] MEW Bd. 19, S. 21

[85] Vgl. Marx 1953, S. 83: »Das Geld entsteht nicht durch Konvention, sowenig wie der Staat.« Ungeachtet dieser eindeutigen Aussage konstruieren heute einige materialistische Ableitungen den Staat nach dem Modus solcher Sozialvertragstheorien, indem sie ihn aus dem Widerspruch zwischen besonderen und allgemeinen Interessen ableiten, der an den einzelnen Waren- bzw. Revenuequellenbesitzern anzutreffen sei. Danach erscheint der Staat als Resultat der gemeinschaftlichen Interaktion der Individuen, die ihren ›allgemeinen Willen‹ gleichsam an eine besondere Instanz delegieren, um ungestört in der Konkurrenz als Besondere handeln zu können (vgl. z. B. Huisken/Flatow 1973; Projekt Klassenanalyse 1973). Daß eine solche Auffassung den eigentlich erklärungsbedürftigen Tatbestand: die nicht empiristisch aufzulösende formelle Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit der staatlichen Sphäre gegenüber der Gesellschaft der vereinzelten Einzelnen, nicht zu erhellen vermag, hat schon Hegel gegenüber den Vertragstheorien Rousseaus und Kants geltend gemacht: »Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner anderen Ansicht vom Staate bringen können« (Hegel 1970, Bd. 7, S. 339, Zusatz). Nicht die gemeinsamen, sondern die gegensätzlichen Interessen der Individuen in der Konkurrenz sind für die ›Ableitung‹ der Staatsform entscheidend: vgl. Autorenkollektiv ›Arbeitskonferenz‹ 1974 b, S. 151 f.

[86] Marx 1953, S. 156

[87] Daß der Herrschaftscharakter von Recht und Staat schon in ihrer Form begründet ist, hat Adorno klar erkannt, ohne damit, wie Jürgen Seifert meint, die schützende Funktion dieser Formen herunterzuspielen (Seifert 1974, S. 21): was Faschismus bedeutet, hat Adorno wie wenige sonst gewußt. »Recht ist das Urphänomen irrationaler Rationalität. In ihm wird das formale Äquivalenzprinzip zur Norm, alle schlägt es über denselben Leisten . . . Schon der bloßen Form nach, vor Klasseninhalt und Klassenjustiz, drückt es Herrschaft, die klaffende Differenz der Einzelinteressen von dem Ganzen aus, in dem sie abstrakt sich zusammenfassen. Das

System selbstgemachter Begriffe, das die ausgereifte Jurisprudenz vor den Lebensprozeß der Gesellschaft schiebt, entscheidet sich durch Subsumtion alles Einzelnen unter die Kategorie vorweg für die Ordnung, der das klassifikatorische System nachgeahmt ist« (Adorno 1966, S. 302, 303).

[88] Es ist m. E. fruchtlos, die Bestimmungen der einfachen Warenzirkulation gegen die entwickelteren Bestimmungen der sogenannten ›Trinitarischen Formel‹ auszuspielen, wie dies in verschiedenen neueren Untersuchungen über den marxschen Staatsbegriff geschieht. Gegen die These, der bürgerliche Staat könne erst aus den konkreten Beziehungen der Revenuequellenbesitzer und nicht schon aus den Beziehungen der Warenbesitzer auf der Ebene der einfachen Zirkulation abgeleitet werden, da die Individuen hier nur als Charaktermasken der versachlichten ökonomischen Verhältnisse handelten (Autorenkollektiv ›Arbeitskonferenz‹ 1974 b, S. 150), ist folgendes anzumerken: 1. handelt es sich bei einfacher Zirkulation und ›Trinitarischer Formel‹ nicht um zwei grundlegend verschiedene Ebenen, sondern nur um die abstrakten und die entwickelteren Bestimmungen der ›Oberfläche‹, wobei erstere zugleich implizit Bestimmungen der letzteren sind (vgl. Hochberger 1974, S. 175); 2. mag es richtig sein, von einem dem Kapitalverhältnis adäquaten Staat erst dann zu reden, wenn die kapitalistische Produktionsweise auf eigener Grundlage funktioniert. Man sollte sich dabei jedoch vor dem hüten, was Arnold Gehlen als ›Schlüsselattitüde‹ kritisiert hat, der Rückführung von Erscheinungen auf ein einziges, zentrales Prinzip: der Staat entsteht schließlich nicht uno actu, nach dem Modell bürgerlicher Nationalversammlungen, sondern knüpft an Formen des ›Überbaus‹ an, die sich schon lange vor der endgültigen Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise aus dem ›Struktureffekt der einfachen Zirkulation‹ u. ä. ergeben haben (wie z. B. das römische Recht). Daß Marx bei der Behandlung des Austauschprozesses die Individuen zu Charaktermasken der ökonomischen Verhältnisse erklärt, bedeutet nicht, daß er ihnen Subjektivität schlechthin abspricht und subjektiv-bewußtes Handeln überhaupt nur den Revenuequellenbesitzern vorbehalten wissen möchte; es bedeutet nur, daß die ›Rechts- und Willensverhältnisse‹ nicht in sich selbst gründen, sondern auf die für die Wertrelation charakteristische Verdoppelung zurückzuführen sind. Die Erkenntnis, daß die Individuen Charaktermasken sind, ergibt sich erst aus der *Analyse* des Kapitalverhältnisses; *unmittelbar* dagegen sind sie ›autonome‹ Privateigentümer, die sich mit Willen und Bewußtsein zu ihren Waren bzw. zu denen der anderen verhalten.

[89] Dieser Satz ist freilich nur cum grano salis zu verstehen, denn daß der liberale ›Nachtwächterstaat‹ immer so stark war, wie die politische und soziale Situation und die bürgerlichen Interessen es erforderten (vgl. Neumann 1967, S. 7), haben nur diejenigen vergessen, denen das 19. Jahrhundert trotz seiner Kolonialkriege, seiner imperialistischen Expeditionen und polizeistaatlichen Unterdrückungsmethoden unter der Hand zur »Atempause der Zivilisation« geworden ist (so z. B. Horkheimer o. J., S. 113).

[90] Vgl. Blanke/Jürgens/Kastendiek 1975, S. 353

[91] Vgl. Autorenkollektiv ›Arbeitskonferenz‹ 1974 b, S. 125

[92] MEW Bd. 25, S. 219

[93] Ebenda, S. 839

[94] Vgl. Blanke/Jürgens/Kastendiek 1974, S. 80 ff.
[95] Vgl. dazu im einzelnen u. a. Mattick 1971; Deutschmann 1973; Cogoy 1973
[96] Vgl. Marcuse 1975, S. 22
[97] Vgl. z. B. Marcuse 1969, S. 83, 87; Marcuse 1972, S. 51
[98] Marcuse 1972, S. 70
[99] Marcuse 1975, S. 46
[100] Marcuse 1972, S. 23. Mit dieser Argumentation bewegt sich Marcuse, seinen sowjetmarxistischen Kritikern zum Trotz, exakt in den Bahnen sozialistischer Demokratietheorie, wie sie klassisch in Lenins *Staat und Revolution* formuliert ist. Marcuses Ansatz läuft nicht, wie dies die weiter oben zitierten Äußerungen vielleicht vermuten ließen, auf die Negierung der Demokratie hinaus: der Kampf für eine ›wahre Demokratie‹, so meint er vielmehr, müsse notwendig in »zunehmenden Konflikt mit bestehenden demokratischen Institutionen geraten« (Marcuse 1969, S. 98). Genau dies charakterisiert auch Lenins Konzeption, derzufolge der bloße Übergang von der nur formalen, bürgerlichen Demokratie zur ›wirklichen‹ Demokratie den Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft sprengt (vgl. Lenin Werke Bd. 25, S. 487). Wie für Marcuse, ist auch für Lenin Demokratie in der bürgerlichen Gesellschaft nur als ›eingeengte‹ und ›beschränkte‹ möglich: »Demokratie für die Reichen – so sieht der Demokratismus der kapitalistischen Gesellschaft aus« (ebenda, S. 474, vgl. auch 477). Im Unterschied zu dem Romantiker Marcuse, der in der Vollendung der Demokratie zugleich die endgültige Abschaffung der Herrschaft sieht – weil der gesellschaftliche Zusammenhang aus der Selbstbestimmung der Individuen hervorgeht, kann Demokratie als Staatsform verschwinden –, weiß der Realpolitiker Lenin jedoch noch, wann und weshalb nur von einem ›Absterben‹ der Herrschaft die Rede sein kann: wenn nämlich die disziplinierenden und repressiven Leistungen des Staates an die Individuen selbst übergegangen sind und letztere sich sozusagen selbst unterdrücken. Der Staat, so Lenin, stirbt ab »infolge des einfachen Umstands, daß die von der kapitalistischen Sklaverei, von den ungezählten Greueln, Brutalitäten, Widersinnigkeiten und Gemeinheiten der kapitalistischen Ausbeutung befreiten Menschen sich nach und nach *gewöhnen werden,* die elementaren, von alters her bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften gepredigten Regeln (!) des gesellschaftlichen Zusammenlebens einzuhalten, sie ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, *ohne den besonderen* Zwangs*apparat,* der sich Staat nennt, einzuhalten« (ebenda, S. 476). Mit einem Wort: die Individuen sollen sich so verhalten, ›als ob‹ der Staat noch da wäre: dadurch, daß alle Menschen zu Bürokraten gemacht werden, wird der Staat in der Tat entbehrlich.

III. 2

[1] So aber Paul Mattick, dessen Kritik an Marcuse sich allerdings gegenüber der Vielzahl ähnlicher Argumentationen dadurch auszeichnet, daß sie den ›Pessimismus‹ der kritischen Theorie nicht als subjektives Defizit eines Autors begreift, sondern als Ausdruck des praktischen und ideologischen Zerfalls der Arbeiterbewe-

gung (vgl. Mattick 1969, S. 9). Mattick konzentriert seine ganze Kritik auf die von Marcuse zweifellos vertretene Stabilitätsthese, übersieht dabei aber, daß es sich hierbei nur um *ein* Moment der Theorie der eindimensionalen Gesellschaft handelt, keineswegs um deren Zentrum. Daß Mattick dabei letztlich auf der Grundlage verelendungstheoretischer Positionen argumentiert, zeigen seine Bemerkungen über die marxsche Zusammenbruchstheorie in Korsch/Mattick/Pannekoek 1973, S. 68 ff.

[2] Vgl. Marcuse 1964 a), S. 182, 249, 247. Zur Physik vgl. ebenda, S. 163 ff.
[3] Vgl. ebenda, S. 170 ff.
[4] Ebenda, S. 242
[5] Ebenda, S. 246
[6] Marcuse 1964 c), S. 120
[7] Marcuse 1964 a), S. 168; vgl. auch Marcuse 1969, S. 27
[8] Marcuse 1964 a), S. 249, 246
[9] Marcuse 1964 c), S. 127
[10] Marcuse 1964 a), S. 23
[11] Habermas 1969, S. 88
[12] Marcuse 1964 a), S. 169
[13] Habermas 1969, S. 59 f.
[14] Marcuse 1964 a), S. 182 f.
[15] Ebenda, S. 173
[16] Ebenda, S. 174
[17] Ebenda, S. 262
[18] Marcuse 1965 c), S. 286
[19] Marcuse 1964 c), S. 121
[20] entfällt
[21] Marcuse 1964 a), S. 53
[22] Vgl. Marcuse 1958, S. 122
[23] Ebenda, S. 125
[24] Marcuse 1965 a), S. 15
[25] Ebenda, S. 12 f.
[26] Marcuse 1964 a), S. 246
[27] Vgl. Nietzsche 1966, Bd. II, S. 824 f.
[28] Marcuse 1955, S. 87
[29] Vgl. Horkheimer/Adorno 1947, S. 43/44, 45, 53/54 u. ö. In diesem Sinne auch Adorno 1966, S. 340: »Bann und Ideologie sind dasselbe. Diese hat ihre Fatalität daran, daß sie zurückdatiert auf die Biologie. Das Spinozistische sese conservare, die Selbsterhaltung, ist wahrhaft Naturgesetz alles Lebendigen. Es hat die Tautologie von Identität zum Inhalt: sein soll, was ohnehin schon ist, der Wille wendet sich zurück auf den Wollenden, als bloßes Mittel seiner selbst wird er zum Zweck.« Von Horkheimer und Adorno stammt freilich auch der Satz, der allem Naturalismus wieder den Boden entzieht: »Was allen durch die wenigen geschieht, vollzieht sich stets als Überwältigung einzelner durch viele: stets trägt die Unterdrückung der Gesellschaft zugleich die Züge der Unterdrückung durch ein Kollektiv. Es ist diese Einheit von Kollektivität und Herrschaft und nicht die unmittelbare gesellschaftli-

che Allgemeinheit, Solidarität, die in den Denkformen sich niederschlägt« (Horkheimer/Adorno 1947, S. 34). Was anderes bedeutet diese »Einheit von Kollektivität und Herrschaft« als die Herrschaft des Wertes, der abstrakten Gesellschaft?

[30] Marcuse 1955, S. 132

[31] Ebenda, S. 110. Vgl. auch Marcuse 1968 a), S. 10

[32] Marcuse 1955, S. 132, 110

[33] Horkheimer/Adorno 1947, S. 213 f.

[34] Marcuse 1968, S. 30

[35] Vgl. Offe 1968, S. 81 ff. Offes Kritik bleibt jedoch auf den phänomenologischen Aufweis jener Analogie beschränkt; daß Marcuses Position auf die konservative Technikkritik nicht zu reduzieren ist, vielmehr Ansätze zu einem materialistischen Verständnis enthält, entgeht ihm völlig. Offes Kritik ist, nach einer Formulierung von Bahr, bloße ›Feind-Aufklärung als Überfliegen gegnerischer Gelände‹, nicht materialistische Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts des Kritisierten. Zum Verhältnis Marcuses zu Freyer vgl. die (wenig ergiebige) Studie von Demo 1973; zu Marcuses Biologismus vgl. auch Laplanche 1970, S. 23 ff.; Steigerwald 1969, S. 236 ff.; Berndt/Reiche 1968, S. 126 ff.

[36] In seiner Polemik gegen Marcuse, dem er die Aufnahme der »aus jüdischer und protestantischer Mystik vertrauten Verheißung einer ›Resurrektion der gefallenen Natur‹« vorwirft (Habermas 1969, S. 54), argumentiert Habermas mit dem anthropologischen Marcuse gegen Marcuse als Kritiker der politischen Technologie. Wie ersterer die Reduktion von Arbeit auf instrumentales Handeln nicht mehr als *historischen* Vorgang begreift, der auf die spezifische Struktur einer von der Verwertung des Werts beherrschten Gesellschaft zurückzuführen ist, bindet auch Habermas die technische Rationalität anthropologisch an ein ›tiefsitzendes Auffassungsschema‹, das für alle durch Arbeit sich am Leben erhaltenden Subjekte gleichermaßen verbindlich sein soll (vgl. Habermas 1971, S. 49), und das nicht änderbar sei, »solange die Organisation der menschlichen Natur sich nicht ändert« (Habermas 1969, S. 56). Während er damit *mit* der Anthropologie (und hier vor allem derjenigen Gehlens) die Technik in ein Naturverhängnis verwandelt und gegen jeden Versuch opponiert, sie als Produkt »einer einzelnen Epoche, einer bestimmten Klasse, einer überholbaren Situation« zu begreifen (ebenda, S. 57), erscheint ihm dieser Bündnispartner doch andererseits wieder als suspekt. Um sich gegen die konservativen Konsequenzen der Anthropologie zu verwahren, geht er daher, wie Marcuse, dazu über, die ökonomisch-technische Rationalisierung durch eine zweite Form der Rationalisierung zu ergänzen, indem er dem instrumentalen Handeln Kategorien überordnet, die nicht wie dieses der ›Kausalität der Natur‹ entsprungen sein sollen, sondern der ›Kausalität des Schicksals‹, d. h. ungegenständlich-intersubjektiven Beziehungen: womit ›Praxis‹, wie Krahl bemerkt hat, als gänzlich entmaterialisierte zu eben jenem Gespenst geworden ist, zu dem sie der Kapitalismus gemacht hat. Konsequenz dieser Dichotomie ist es, daß die technische Rationalität als solche nicht mehr kritisierbar ist, Kritik in den Bereich der Intersubjektivität verschoben und zur Angelegenheit einer frühbürgerlich-optimistisch sich aufklärenden ›Öffentlichkeit‹ degradiert wird. Vgl. dazu die kritischen Ausführungen bei F. W. Schmidt 1970, S. 41 ff.; Bahr 1970, S. 77; Krahl 1971, S. 392 ff.; Oetzel 1972, S. 104 ff.

[37] Marcuse 1955, S. 39
[38] Ebenda, S. 40
[39] Ebenda
[40] Ebenda, S. 132 (H. v. m.)
[41] Marcuse 1968 a), S. 25
[42] Marcuse 1964 c), S. 127
[43] Marcuse 1964 a), S. 77, 144 ff.; Marcuse 1972, S. 73 u. ö.
[44] Marcuse 1964 a), S. 172 f.
[45] Ebenda, S. 170, 171
[46] Ebenda
[47] Über das Verhältnis von ›externalistischer‹ und ›internalistischer‹ Interpretation der Wissenschaftsgeschichte vgl. die Darstellung von Krohn 1976, bes. S. 30 ff. – Marcuses Position in dieser Debatte ist nur schwer zu bestimmen, nicht zuletzt auf Grund der mitunter wirr durcheinanderlaufenden Linien seiner Argumentation. Den ›Externalisten‹ (Kuhn, Lakatos, in Deutschland Böhme/van den Daele/Krohn u. a.) steht er insofern nahe, als auch er die konstitutive Bedeutung einer zwecksetzenden Subjektivität betont, die der Wissenschaft die ›externen Regulative‹ vorgibt (ob durch den ›stummen Zwang‹ undurchschauter Gewaltverhältnisse oder durch ›praktischen Diskurs‹). Aber während die ›Externalisten‹ ihr Programm, den Einfluß empirischer Faktoren auf die ›idealisierenden Leistungen‹ der Wissenschaften (Husserl) zu untersuchen, nicht wirklich durchhalten, indem sie a) diese Bedingungsfaktoren ausschließlich in der reinen Idealität der ›scientific community‹ oder der husserlschen ›Lebenswelt‹ lokalisieren und/oder b) die logisch-transzendentalen und forschungslogisch-methodologischen Regulative den ›wissenschaftsimmanenten‹ Regulativen zuschlagen und, als sogenannte ›prä-alternative‹ oder ›superparadigmatische‹ Regulative immunisieren (»unwandelbare, nicht sinnvoll hinterfragbare Basis«, Böhme et. al. 1972, S. 31), zielt Marcuses Grundgedanke auf eine weitergehende Fragestellung: den Dualismus von transzendentalem Formsubjekt und empirischem Objekt als Erscheinungsform eines widersprüchlichen Vergesellschaftungsmechanismus zu begreifen, in dem die Gesellschaftlichkeit als reine Form sich von ihrem Inhalt – der Produktion – ablöst und dieser als ›Subjekt‹ gegenübertritt. Die Unterwerfung des Inhalts unter seine verselbständigte Form führt schließlich zu jenem von Marcuse beschriebenen ›Aufgehen der Ideologie in der Wirklichkeit‹, durch das allen Versuchen einer ›Finalisierung der Wissenschaft‹ die Grundlage entzogen wird.
[48] So die Vorwürfe von Kofler 1971, S. 115, Colletti 1973, S. 78 (ähnlich auch Della Volpe 1973) und Schluchter 1972, S. 291
[49] Vgl. Haug 1968, S. 58
[50] Vgl. ebenda, S. 68
[51] Steigerwald 1969, S. 293
[52] Therborn 1970, S. 70
[53] Vgl. Hegel 1971, Bd. 6: »Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht« (S. 256).

[54] Vgl. Steigerwald 1969, S. 294
[55] Offe 1968, S. 88
[56] Ebenda
[57] Haug 1968, S. 68
[58] Daß es sich bei dieser Verklärung um eine ›Ersatzerfahrung‹ handelt, deren wahre Funktion darin besteht, die Individuen mit einer immer unmenschlicheren Arbeitsteilung auszusöhnen, hat Ian Watt in seiner Untersuchung über den Aufstieg des bürgerlichen Romans gezeigt. So umfaßt z. B. die Beschreibung eines einfachen Vorgangs wie des Brotbackens in Defoes *Robinson Crusoe* ganze sieben Seiten: eine Überbewertung, die für den Menschen des Mittelalters, der diese und andere Prozesse täglich im eigenen Haus erlebte, undenkbar gewesen wäre. Die Verherrlichung der Würde der Arbeit, die jener Beschreibung zugrundeliegt, ist das ideologische Gegenstück zu ihrer realen Entwürdigung. Vgl. Watt 1974, S. 81 f.
[59] Vgl. Kapitel I. 2, Anm. 56
[60] MEW Bd. 23, S. 195
[61] Vgl. Bahr 1973, S. 39. Die nachstehenden Ausführungen folgen im wesentlichen jener Theorie des ökonomischen Apriori, die Bahr, im Anschluß an Thesen von Bloch und Marcuse, entwickelt hat.
[62] MEW Bd. 23, S. 391
[63] Vgl. Bahr 1973/74 a), S. 51; ähnlich auch Althusser/Balibar 1972, Bd. 2, S. 242
[64] Marx 1953, S. 584 f. (H. v. m.)
[65] Vgl. Marx 1953, S. 591: »Die Aneignung der lebendigen Arbeit durch das Kapital erhält in der Maschinerie auch nach dieser Seite hin eine *unmittelbare Realität:* Es ist einerseits direkt aus der Wissenschaft entspringende Analyse und Anwendung mechanischer und chemischer Gesetze, welche die Maschine befähigt, dieselbe Arbeit zu verrichten, die früher der Arbeiter verrichtete. Die Entwicklung der Maschinerie auf diesem Weg tritt jedoch erst ein, sobald die große Industrie schon höhre Stufe erreicht hat und die sämtlichen Wissenschaften in den Dienst des Kapitals gefangen genommen sind; andrerseits die vorhandne Maschinerie selbst schon große Ressourcen gewährt. Die Erfindung wird dann ein Geschäft und die Anwendung der Wissenschaft auf die unmittelbare Produktion ein für sie bestimmender und sie sollizitierender Gesichtspunkt. *Dies ist aber nicht der Weg, worin die Maschinerie im großen entstanden ist, und noch weniger der, worin sie im Detail fortschreitet. Dieser Weg ist die Analyse – durch Teilung der Arbeit, die die Operationen der Arbeiter schon mehr und mehr in mechanische verwandelt, so daß auf einem gewissen Punkt der Mechanismus an ihre Stelle treten kann.*« Kann man es noch deutlicher sagen, daß die Maschinerie nicht Ergebnis der lebendigen Arbeit ist, sondern vielmehr einer ›bestimmten Arbeitsweise‹ (ebenda), nämlich der bereits abstrakt gewordenen Arbeit? (Herv. v. m.)
[66] Das weiß, im Gegensatz zum vulgärmarxistischen Evolutionismus, die Industriesoziologie schon längst: ». . . die Unternehmen orientierten ihre Investitionsentschlüsse und ihre Entscheidungen über die Gestaltung der Arbeitsorganisation vorwiegend am Gesichtspunkt der Profitabilität; sie nehmen damit restriktive Arbeitssituationen in Kauf, solange sich die Maßnahmen, die diese Arbeitsfolgen auslösen, durch das Prinzip der ökonomischen Rationalität legitimieren lassen, und sie

realisieren Maßnahmen zur Humanisierung der Arbeit nur insoweit, als es ihrem Profitinteresse nicht abträglich erscheint« (Kern/Schumann 1973, S. 279).

[67] Bahr 1973/74 a), S. 61, 41, 45. – Der hier skizzierte Zusammenhang von neuzeitlich-experimenteller Wissenschaft und Kapital ist neben Marcuse auch von anderen Vertretern der ›kritischen Theorie‹ gesehen worden. Als einer der ersten wies Borkenau 1934 in seiner Studie über den *Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* darauf hin, daß die Grundkategorien des bürgerlichen Denkens nicht aus der Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur abgeleitet werden können, sondern nur aus der *bestimmten* Form einer Produktion, in der der Mensch zum ersten Mal zum Träger von ›Arbeit schlechthin‹ geworden sei (Borkenau 1934, S. 14): in diesem Sinne seien die Grundbegriffe der Mechanik, die von Galilei, Descartes, Hobbes u. a. entwickelt wurden, »nichts als die exakten Formeln der Beziehungen, die sich in dem aufs äußerste zerlegten handwerklichen Produktionsprozeß der Manufaktur zwischen der Arbeit des Menschen und ihrem Arbeitsobjekt herstellen« (ebenda, S. 6). Abgesehen von zahlreichen Fehlern in der historischen Analyse, die von Grossmann 1935 in einer minutiösen, aber in der Sache selbst verständnislosen Kritik aufgezeigt wurden, war es jedoch die Schwäche von Borkenaus Ansatz, daß er seine Fragestellung nicht durch eine Entwicklung der erkenntnistheoretischen Implikationen der Wertformanalyse einzulösen vermochte und aus diesem Grund immer wieder auf empiristische Positionen zurückfiel: zu einer weitergehenden Einsicht als derjenigen, daß das mechanistische Weltbild eine »Übertragung (?) der Vorgänge in der Manufaktur auf den gesamten Kosmos« (ebenda, S. 12) sei, vermochte er nicht vorzudringen.

Systematischer und im Ergebnis auch erfolgreicher wurde das Problem von Alfred Sohn-Rethel angegangen, dessen Arbeiten seit den dreißiger Jahren um das Verhältnis von Warenform und Denkform kreisten. Sohn-Rethel erkannte zunächst richtig, daß der Marxismus hinsichtlich der Aufgabe einer Kritik des bürgerlichen Verstandes versagt hatte und in den Fragen der Logik, der Mathematik und der Objektwahrheit auf dem Boden zeitloser Normen verblieben war: der historische Materialismus habe sich auf die Kritik der politischen Ökonomie, die Analyse der ›Arbeit‹ beschränkt und sei damit schon vom Ansatz her außerstande gewesen, den Fetischismus der naturwissenschaftlichen Erkenntnis aufzulösen: habe dieser doch sein Wesen darin, »daß die Formen der Naturerkenntnis sich von der manuellen Produktionspraxis loslösen, sich dieser gegenüber verselbständigen und also offenkundig aus anderen Quellen als denen der Handarbeit fließen« (Sohn-Rethel 1970, S. 29). Die »dem Menschen in seiner Geschichte zuteil werdende Universalisierung« (ebenda, S. 183) ist nach Sohn-Rethel nur um den Preis von Ideologie auf die Rolle der Arbeit zurückzuführen, da das Charakteristische der Warenproduktion gerade darin liege, daß sich Gesellschaftlichkeit und Arbeit voneinander trennten und erstere, als Kapital, zum Anwender der letzteren werde. Aber wenn Sohn-Rethels daraus gezogene Konsequenz, die Formen der Naturerkenntnis »auf die Aneignungspraxis innerhalb der Gesellschaft – nicht auf die Arbeit« zurückzuführen (Sohn-Rethel 1971, S. 62), zweifellos richtig war, so beging er doch nunmehr den Fehler, das Kind mit dem Bade auszuschütten und mit der Arbeitsmetaphysik auch die Werttheorie zu verabschieden. Anstatt zu sehen, daß es sich bei der für die bür-

gerliche Gesellschaft eigentümlichen Sphäre der reinen Geltung – in Marx' Terminologie: der Zirkulation – selbst noch um eine Leistung der Produktion handelte (genauer: einer *bestimmten,* vom Widerspruch zwischen Gesellschaftlichkeit und Privatheit beherrschten *Form* der Produktion), behauptete Sohn-Rethel, daß »alles darauf ankommt, Wertform und Arbeit auseinanderzuhalten« (Sohn-Rethel 1970, S. 192) und die Kritik der Erkenntnistheorie in völliger Unabhängigkeit von der Kritik der politischen Ökonomie durchzuführen (vgl. ebenda, S. 21). Eine solche Trennung ist jedoch unmöglich, und es ist Sohn-Rethels eigene Analyse des Zusammenhangs von Denkform und Warenform, die diese Unmöglichkeit unfreiwillig demonstriert: ist doch der als Ableitungsbasis für die Denkformen schlechthin beschworene Tauschvorgang ohne eben jene abstrakt-kategorialen Formen unmöglich, die erst aus ihm ›entspringen‹ sollen.
Um Sohn-Rethels Grundgedanken einer formgenetischen Ableitung des Apriorismus aus der Wertstruktur gegen Sohn-Rethels eigene Durchführung zu retten, hat Hans-Dieter Bahr eine Theorie des ökonomischen Apriori entwickelt, auf die wir hier rekurrieren. Bahrs These ist, daß eine bestimmte, nämlich abstrakt-allgemeine Seite des gesellschaftlichen Verstandes sich zum Moment der Wertform entwickelt und zu einer konstitutiven Bedingung der Möglichkeit des Kapitalverhältnisses wird: als ›Rechengeld‹, Maße, abstrakte Zahlenverhältnisse, die die quantitative Proportionierung der Waren im Tausch möglich machen, als Klassifikationslogik, in welcher die Warenarten untereinander gemessen werden in bezug auf das abstrakte, zahlungsfähige Bewußtsein etc. (vgl. Bahr 1973/74 b), S. 30 ff.).

[68] Vgl. Marcuse 1964 a), S. 31
[69] Vgl. ebenda
[70] Adorno/Horkheimer 1956, S. 179
[71] Vgl. MEW Bd. 1, S. 354
[72] MEW Bd. 13, S. 102
[73] Marx 1953, S. 168
[74] Vgl. MEW Bd. 13, S. 16
[75] Marx 1953, S. 205
[76] Ebenda, S. 199
[77] Ebenda, S. 209
[78] Ebenda, S. 199
[79] MEW Bd. 25, S. 340
[80] Marx 1953, S. 189
[81] Ebenda, S. 514
[82] Ebenda, S. 515
[83] Ebenda, S. 514
[84] MEW Bd. 23, S. 189
[85] Cerroni 1974, S. 41
[86] entfällt
[87] Vgl. MEW Bd. 1, S. 280: »›Als das, *was er bereits ist*‹, kann der *Privatstand,* die bürgerliche Gesellschaft, nicht hier erscheinen. Denn was ist er bereits? Privatstand, d. h. Gegensatz und Trennung vom Staat. Um zur ›politischen Bedeutung und Wirksamkeit‹ zu kommen, muß er sich vielmehr aufgeben als das, was er bereits ist, als

Privatstand. Dadurch erhält er eben erst seine ›politische Bedeutung und Wirksamkeit‹. Dieser politische Akt ist eine völlige Transsubstantiation. In ihm muß sich die bürgerliche Gesellschaft völlig von sich als bürgerlicher Gesellschaft, als Privatstand, lossagen, eine Partie seines Wesens geltend machen, die mit der wirklichen bürgerlichen Existenz seines Wesens nicht nur keine Gemeinschaft hat, sondern ihr direkt gegenübersteht.«

[88] Vgl. Horkheimer o. J. S. 35: »Das Dorado der bürgerlichen Existenz, die Sphäre der Zirkulation, wird liquidiert. Ihr Werk wird teils von den Trusts verrichtet, die ohne Hilfe der Banken sich selbst finanzieren, den Zwischenhandel ausschalten und die Generalversammlung in Zucht nehmen. Teils wird das Geschäft vom Staat besorgt.« – Obwohl diese These vor dem Hintergrund der marxschen Bestimmungen sicher nicht zu halten ist – vgl. z. B. MEW Bd. 24, S. 129 –, sollte man doch nicht an ihrem Wahrheitsgehalt vorübergehen. Zwar verschwindet die Zirkulation nicht mit der Totalisierung des Kapitals, doch verliert sie ihre Eigenständigkeit, die sie, als Zirkulationssphäre des Kaufmannskapitals, in Westeuropa vom 14. bis zum 18. Jahrhundert besaß, und die die materielle Grundlage jener großbürgerlichen Kultur bildete, deren Untergang in der entwickelten kapitalistischen Gesellschaft Horkheimer beschreibt: große bürgerliche Kultur, dies ist das Paradoxon, ist eigentlich nur möglich *vor* der endgültigen Etablierung des Kapitalverhältnisses, an der Schwelle von feudaler und bürgerlicher Gesellschaft, an der es auf bürgerliche Individualität noch ankommt. Erste Ansätze zu einer solchen historisch-materialistischen Theorie der bürgerlichen Kultur in der Ära des Kaufmannskapitals finden sich bei zur Lippe 1974; vgl. hier insbesondere S. 229 ff.

[89] Zu diesem Gedanken einer ›Ent-Auratisierung‹ des ›Überbaus‹ im Zeitalter der vollendeten reellen Subsumtion vgl. auch die Ausführungen bei Oetzel 1972, S. 82 ff.

[90] Vgl. Maus 1975, S. 499

[91] Dies ist die Kernthese von Franz Neumann, der das Überhandnehmen von Generalklauseln freilich abhängig macht vom Übergang des Konkurrenz- zum Monopolkapitalismus. Sieht man von dieser problematischen Ableitung ab, so beschreibt Neumann doch sehr präzise, wie die Generalklauseln den frühbürgerlichen Anspruch auf Errichtung eines vernunftbegründeten Systems zerstören und das Recht unmittelbar an die bestehende Gesellschaftsordnung binden, die sich auf diese Weise bruchlos in das rechtliche Regelungssystem verlängert.

[92] Vgl. Maus 1975, S. 486; vgl. auch die Bemerkungen von Wieacker 1952, S. 317 über den Zerfall der Einheit des Privatrechts, sowie Wiethölter 1974, S. 54 ff.

[93] Schmitt hat den hier skizzierten Prozeß unter dem allerdings irreführenden Titel einer ›Wendung zum totalen Staat‹ beschrieben. Was er meint, ist die für die entfaltete bürgerliche Gesellschaft charakteristische Aufhebung der Differenz zwischen dem Staat als der Sphäre der Allgemeinheit und der Gesellschaft als der Sphäre der Besonderheit – Unterscheidungen, die noch Hegel und Marx als für den bürgerlichen Vergesellschaftungsmodus zentral angesehen hatten. Der ›totale Staat‹ ist nach Schmitt jedoch nicht gleichzusetzen mit einem absoluten Primat des Politischen: zwar erfaßt dieser neue Staat alle Gebiete des gesellschaftlichen Lebens, doch handelt es sich dabei nicht mehr um den alten, politischen Staat des 19. Jahrhunderts,

sondern um den Staat als »Selbstorganisation der Gesellschaft«, einen Staat also, der von der Gesellschaft nicht mehr zu unterscheiden ist: beide sind identisch geworden (vgl. Schmitt 1969, S. 78 f.). – Daß Schmitt der von ihm analysierten Entwicklung nur reaktionär-autoritär durch die Beschwörung der vermeintlichen Unverfügbarkeit des Politischen begegnen kann und von hier aus auch seine bekannte politische Option für den Führerstaat begründet, sollte eine materialistische Kritik nicht daran hindern, die von ihm entwickelten Argumente sehr ernst zu nehmen. Aus ihnen könnte jedenfalls verständlich werden, weshalb eine Form der Ideologiekritik so hoffnungslos antiquiert wirkt, die sich an der längst zergangenen Differenz zwischen Schein und Realität, Norm und Faktizität orientiert. Im gleichen Maße, in dem Ideologie nicht mehr nur eine herrschende Macht ist, »weil das Bewußtsein, das sie prägt, zugleich das durch die technische Rationalität vergegenständlichte und konservierte ist« (Bahr 1970, S. 89), im gleichen Maße, in dem das bestehende System immer weniger der legitimierenden Kraft eines ›Weltbildes‹ oder einer ›allgemeinen Interpretation‹ bedarf, muß auch eine Kritik zur ohnmächtigen Geste werden, die an der »Wahrheitsfähigkeit praktischer Normen« festhält (Habermas 1973, S. 139) und den Anspruch der bürgerlichen Ideen gegen deren Verwirklichung einklagen möchte. Die Konservativen haben recht: eine solche ›Legitimationskrise‹ ist in der Tat eine Erfindung der bürgerlichen Intellektuellen.

[94] Vgl. in nicht zu überbietender Klarheit die Ausführungen von Luhmann 1972, S. 202 ff., der immer wieder auf die ›Entscheidungsgesetztheit des modernen Rechts‹ abhebt. In einer anderen Arbeit heißt es lapidar: »Rechtsnormen sind nicht als apriorische Entscheidungsbedingungen zu verstehen, deren vorausgesetzte Richtigkeit die Richtigkeit eines folgsamen Entscheidens gewährleistet . . . Sie werden im selben System erarbeitet, das sich durch sie strukturiert« (Luhmann 1966, S. 24 f.).

III. 3

[1] Vgl. Marcuse 1964 a), S. 17
[2] Vgl. Horkheimer 1974, S. 152 f.
[3] Vgl. MEW Bd. 4, S. 469 ff.
[4] MEW Bd. 23, S. 512
[5] MEW Bd. 23, S. 319
[6] MEW Bd. 33, S. 333
[7] Vgl. hierzu als besonders prägnantes Beispiel die Haltung von Marx in der Irlandfrage. Seinen ökonomischen Analysen zufolge war England auf Grund seiner weltmarktbeherrschenden Stellung der einzige ›Hebel‹ für eine ernsthaft den Kapitalismus erschütternde Revolution. Doch gerade in dieser ›Metropole des Kapitals‹ war die Arbeiterbewegung nach dem Zusammenbruch des Chartismus in eine Phase völliger Stagnation eingetreten, so daß Engels die Befürchtung äußern konnte, daß diese »bürgerlichste aller Nationen« es dahin zu bringen scheine, eine ›bürgerliche Aristokratie‹ und ein ›bürgerliches Proletariat‹ neben der eigentlichen Bourgeoisie zu besitzen (vgl. MEW Bd. 29, S. 358). Da die Revolution ›an sich‹ auf der Tages-

ordnung stand, die Arbeiter aber nicht revolutionär waren, schlugen Marx und Engels einen Umweg vor: die Erste Internationale sollte die soziale Revolution in Irland forcieren, auf diese Weise die englische Weltmarktstellung erschüttern und so den geschichtlichen Prozeß abkürzen: »Die Engländer verfügen über alle notwendigen *materiellen Voraussetzungen* für eine soziale Revolution. Woran es ihnen mangelt, ist der *Geist der Verallgemeinerung und die revolutionäre Leidenschaft.* Dem kann nur der Generalrat abhelfen (!) und somit eine wahrhaft revolutionäre Bewegung in diesem Land und folglich *überall* beschleunigen« (MEW Bd. 16, S. 386). In der Leninschen ›Partei neuen Typs‹ hat der hier von Marx geforderte ›Geist der Verallgemeinerung‹ die ihm gemäße Realisierung gefunden: der von Korsch erhobene Vorwurf, nicht erst die Bolschewiki hätten den Sozialismus jakobinisch mißverstanden, sondern schon Marx selbst, hat also seine Berechtigung; fehl geht er nur dort, wo er meint, den ganzen Marx damit erfaßt zu haben (vgl. Korsch 1973, S. 375 ff.).

[8] Vgl. etwa Marx' Kritik an der sogenannten Willich-Schapper-Fraktion, die sich im September 1850 vom Bund der Kommunisten abgespalten hatte, mit dem Ziel, den sofortigen Aufstand vorzubereiten. Marx hielt dieser Strategie entgegen: »Bei dieser allgemeinen Prosperität, worin die Produktivkräfte der bürgerlichen Gesellschaft sich so üppig entwickeln, wie dies innerhalb der bürgerlichen Verhältnisse überhaupt möglich ist, kann von einer wirklichen Revolution keine Rede sein. Eine solche Revolution ist nur in den Perioden möglich, wo diese *beiden Faktoren,* die *modernen Produktivkräfte* und die *bürgerlichen Produktionsformen* miteinander *in Widerspruch* geraten . . . *Eine neue Revolution ist nur möglich im Gefolge einer neuen Krisis. Sie ist aber auch ebenso sicher wie diese*« (MEW Bd. 7, S. 440).

[9] Bahr 1973, S. 43

[10] Ebenda, S. 50

[11] Bahr 1973/74 a), S. 80

[12] MEW Bd. 23, S. 382

[13] Lukács 1923, S. 188. Noch in seiner Arbeit »Über den affirmativen Charakter der Kultur« von 1937 hatte Marcuse freilich selbst an jenem ›nicht zu verdinglichenden Rest‹ festgehalten und ihn, wie Simmel, in der ›Seele‹ lokalisiert: »Wie die Seele sich dem Wertgesetz zu entziehen scheint, so auch der Verdinglichung. Sie läßt sich beinahe dadurch definieren, daß durch sie alle verdinglichten Beziehungen in menschliche aufgelöst und aufgehoben werden. Die Seele stiftet eine allumspannende innere Gemeinschaft der Menschen über die Jahrhunderte hinweg . . . Wer auf die Seele sieht, sieht durch die ökonomischen Verhältnisse hindurch die Menschen selbst« (Marcuse 1937, S. 77 f.).

[14] Vgl. Adorno 1970 b), S. 307: »Wenn die Integration der Gesellschaft, zumal in den totalitären Staaten, die Subjekte immer ausschließlicher als Teilmomente im Zusammenhang der materiellen Produktion bestimmt, dann setzt die ›Veränderung in der technischen Zusammensetzung des Kapitals‹ in den durch die technologischen Anforderungen des Produktionsprozesses Erfaßten und eigentlich überhaupt erst Konstituierten sich fort. Es wächst die organische Zusammensetzung des Menschen an. Das, wodurch die Subjekte in sich selber als Produktionsmittel und nicht als lebende Zwecke bestimmt sind, steigt wie der Anteil der Maschinen gegenüber dem variablen Kapital.«

[15] Vgl. Marcuse 1964 a), S. 30; Marcuse 1963, S. 88 u. ö.
[16] Marcuse 1964 a), S. 30
[17] Marcuse 1963, S. 98
[18] Marcuse 1964 a), S. 30. Daß die negativen Ergebnisse ihrer Analyse der Zerstörung der bürgerlichen Individualität auf einen ›mittelständischen Bias‹ der kritischen Theorie zurückzuführen seien, können nur diejenigen behaupten, für die die Entstehung eines neuen, nicht-bürgerlichen Subjekts durch den Arbeitsprozeß immer schon garantiert ist. Es ist richtig, daß Marcuse und auch Horkheimer mitunter zu einer Idyllisierung der bürgerlichen Sozialisation neigten und deren negative Momente überspielten; falsch ist jedoch, aus diesem Mangel den Schluß zu ziehen, die kritische Theorie habe nur den falschen Ausgangspunkt gewählt und sich auf diese Weise die Möglichkeit verstellt, der bereits vorhandenen positiven Möglichkeiten der »Sozialisation durch Arbeit« (Michael Schneider) gewahr zu werden. Ihre Beschränkung auf die Untersuchung des Zerfalls bürgerlicher Subjektivität hat die kritische Theorie zumindest davor bewahrt, vorschnell das mit der Aura der Positivität zu versehen, was doch in Wirklichkeit selbst nichts anderes ist als deren Zerfallsform, wie inzwischen beinahe jede Untersuchung über die Rolle autoritärer bzw. faschistoider Syndrome im proletarischen und subproletarischen Bewußtsein dokumentiert.
[19] Marcuse 1963, S. 89
[20] Zu diesem Begriff vgl. Negt/Kluge 1972, S. 282. Die Autoren beschreiben eindrucksvoll die Zerstörung bzw. ›Blockierung‹ proletarischer Erfahrung in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft. Ihre Untersuchung kommt zu dem Ergebnis: »Es ist ausgeschlossen, daß Erfahrungen und Interessen der proletarischen Klasse im weitesten Sinne sich unter den Bedingungen dieser Zerspaltung aller zusammengehörigen qualitativen Elemente von Erfahrung und gesellschaftlicher Praxis organisieren können« (ebenda, S. 14). Ungeachtet dieses Resultats halten Negt/Kluge jedoch nach wie vor am Anspruch der Revolutionstheorie fest, den sie unter diesen Bedingungen freilich nur entweder idealistisch an der ›organisierenden Idee‹ eines universal durchgeführten Rätesystems festmachen können (vgl. ebenda, S. 27), oder lebensphilosophisch an der Existenz eines unzerstörbaren ›Blocks wirklichen Lebens‹ (ebenda, S. 107). Ihrer Annahme, daß es sozusagen das ›Leben selbst‹ sei, ein nicht abstraktifizierbarer ›materialistischer Instinkt‹ (ebenda, S. 84), der nicht nur eine Reduktion des Menschen auf den Lurch verhindere (vgl. ebenda, S. 307),vielmehr in Zeiten revolutionärer Erschütterung die Basis dafür sei, »daß Verdinglichungen, Blockierungen des Bewußtseins und des Verhaltens der Massen . . . ganz plötzlich wie Schalen abfallen« (ebenda, S. 406), liegt ein Arbeitsbegriff zugrunde, der, trotz aller kritischen Einsichten der Autoren, der *formellen* Subsumtion entspricht, nicht aber dem entwickelten Kapitalverhältnis. ›Spezifisch‹, ›qualitativ‹, ›nicht reduzierbar auf Allgemeines‹ (vgl. ebenda, S. 85), konkret-unmittelbar (vgl. ebenda, S. 90 f.) ist proletarische Erfahrung nur unter den Bedingungen der formellen Subsumtion: nur hier ist der Produktionsprozeß noch so beschaffen, daß er eine Kritik der kapitalistischen Zweckbestimmung im Namen der konkreten Besonderheit der Produzenten erlaubt. Anders dagegen bei der reellen Subsumtion, die gerade die Zerstörung der proletarischen Erfahrung zur Vorausset-

zung hat. Hier noch von einer »tatsächlichen Vergesellschaftung der Organisation des Sinnes- und Bewußtseinsapparats« zu sprechen (ebenda, S. 247), von der Entfaltung des »Gattungspotentials der Menschen« (ebenda, S. 246), das ›von außen‹ durch Bewußtseins- und Kulturindustrie in Regie genommen würde, ist nur dann möglich, wenn man dem Arbeitsprozeß eine eigene Geschichte zugesteht. – Schon ein Blick auf die Untersuchungsergebnisse der neueren Industriesoziologie zeigt jedoch, daß von einer allgemeinen Höherqualifizierung der Arbeitskraft, wie sie Negt/Kluges Theorie des Medienverbunds letztlich zugrundeliegt, keine Rede sein kann. Anstatt Fähigkeiten und Bedürfnisse zu entwickeln, »die zu fast jedem Zeitpunkt zu einer revolutionären (!) Explosion tendieren« (ebenda, S. 309), beseitigt das Kapital mit fortschreitender reeller Subsumtion alle Tätigkeitsbereiche mit hoher Qualifikation, komplexer Prozeßkenntnis und Entscheidungsautonomie und paßt die Arbeitskraft ganz seinen Bedürfnissen an; was ihr an ›wirklichem Leben‹ bleibt, ist nur so viel, wie es die Reproduktion des Kapitalverhältnisses erfordert (vgl. Mendner 1974, S. 222).

[21] Marcuse 1955, S. 147

[22] Marcuse 1969, S. 26 f.

[23] Vgl. Adorno 1970 b), S. 241

[24] Marcuse 1975, S. 26

[25] Diese Formulierung stammt von Michael Schneider 1973, S. 331. Schneiders Arbeit, die in ihrem analytischen Teil durchaus wertvolle Ergebnisse enthält, gelangt in politischer Hinsicht zu Konsequenzen, die in besonders krasser Weise die Krise der Revolutionstheorie offenbaren: so wertet er etwa die Auflösungserscheinungen des klassischen bürgerlichen Ich als Anzeichen der »wachsenden Vergesellschaftung bzw. Proletarisierung der jugendlichen Trieb- und Ich-Strukturen« (ebenda, S. 330) und spricht diesen eine »progressive Dynamik« zu, die nur in ›regressiver Form‹ erscheine (vgl. ebenda, S. 333). Daß sie ›vergesellschaftet‹ werden, ist nicht zu bestreiten; wohl aber, daß diese ›Vergesellschaftung‹ aus der Logik des Arbeitsprozesses ›an sich‹, als einfacher Gebrauchswertproduktion hervorginge. Seine arbeitsmetaphysischen Vorurteile machen Schneider gänzlich blind für die Tatsache, daß mit der Zerstörung der Fähigkeit zu Reflexion und kritischer Distanz, die er so emphatisch begrüßt, zugleich auch die Bedingungen der Möglichkeit für eine rationale und wirklich radikale Revolution beseitigt werden: auch der Faschismus war schließlich seinem Auftreten und zum Teil auch seiner sozialen Basis nach eine gegen das Bestehende gerichtete Bewegung, und wie anders als mit Hilfe von Reflexion hätte man den Scheincharakter des von ihm propagierten Antikapitalismus durchschauen können?

[26] Adorno 1969, S. 98

[27] Daß die sogenannten ›double-bind‹-Konstellationen, die für die Ausbildung von Schizophrenie entscheidend sind, durch den identitätszerstörenden Widerspruch zwischen den Anforderungen pseudo-kollektiver Arbeitsleistungen und der kapitalistischen Betriebsorganisation über den unmittelbaren Sozialisationsprozeß hinaus verstärkt werden und daher zumal die Arbeiterschaft von schizophrenen Erkrankungen betroffen ist, hat die Sozialpsychologie inzwischen durch zahlreiche empirische Untersuchungen belegt: vgl. die Zusammenfassung über den Zusammenhang

schichtspezifischer Familienverhältnisse und der Herausbildung psychotischer Persönlichkeitsstrukturen bei Neumann-Schönwetter 1973, S. 176 ff.; zur Schizophrenie als spätkapitalistischer Massenerscheinung vgl. auch Schneider 1973, S. 247 ff.; Vinnai 1971, S. 31 f.
Sehr früh hat bereits Adorno auf dieses Phänomen hingewiesen. In den *Minima Moralia* heißt es: »Unterm Apriori der Verkäuflichkeit hat das Lebendige als Lebendiges sich selber zum Ding gemacht, zur Equipierung. Das Ich nimmt den ganzen Menschen als seine Apparatur bewußt in den Dienst. Bei dieser Umorganisation gibt das Ich als Betriebsleiter so viel von sich an das Ich als Betriebsmittel ab, daß es ganz abstrakt, bloßer Bezugspunkt wird: Selbsterhaltung verliert ihr Selbst . . . Das ist die gesellschaftliche Pathogenese der Schizophrenie. Die Trennung der Eigenschaften vom Triebgrund sowohl wie vom Selbst, das sie kommandiert, wo es vormals bloß zusammenhielt, läßt den Menschen für seine anwachsende innere Organisation mit anwachsender Desintegration bezahlen. Die im Individuum vollendete Arbeitsteilung, seine radikale Objektivation, kommt auf seine kranke Aufspaltung heraus« (Adorno 1970 b), S. 309 f.).

[28] Marcuse 1972, S. 37 f.

[29] Marcuse 1965 a), S. 12 f. Diese Kritik am Marxismus – nach unserer Unterscheidung: am ›exoterischen‹ Marx – hat Marcuse 1966 in einer Auseinandersetzung mit Althusser präzisiert. Gegen dessen schroffe Trennung zwischen materialistischer und idealistischer Dialektik setzt Marcuse hier die Gegenthese, daß die materialistische Dialektik so lange im Banne des Idealismus bleibe, wie sie dessen Fortschrittsbegriff teile. Marcuse zeigt völlig zutreffend, inwiefern der ›exoterische‹ Marx mit seiner Arbeitsmetaphysik im Kontinuum des Idealismus verbleibt; anstatt jedoch von hier aus zum Begriff der negativen Vergesellschaftung vorzustoßen, entkräftet er seine Kritik sogleich wieder damit, daß er das *Zuviel* an Idealismus im Materialismus durch ein *Nochmehr* zu kompensieren versucht: vgl. Marcuse 1967 b), S. 185 ff.

[30] Marcuse 1975, S. 27

[31] Marcuse 1964 a), S. 225 f.

[32] Marcuse 1972, S. 85

[33] Ebenda

[34] Ebenda

[35] Ebenda

[36] Ebenda

[37] Vgl. Marcuse 1969, S. 22

[38] Marcuse 1965 b), S. 154

[39] Ebenda, S. 159

[40] Ebenda, S. 163

[41] Marcuse 1955, S. 230

[42] Marcuse 1965 b), S. 158

[43] Vgl. Marcuse 1969, S. 120: »Die Kubanische Revolution und der Vietkong haben bewiesen, daß es zu schaffen ist; es gibt eine Moral, eine Humanität, einen Willen und eine Überzeugung, die der riesigen technischen und ökonomischen Macht der kapitalistischen Expansion widerstehen und sie aufhalten können.« »Denn was

sich hier gezeigt hat, ist, daß der menschliche Wille und der menschliche Körper mit den ärmsten Waffen das leistungsfähigste Zerstörungssystem aller Zeiten in Schach halten kann. Das ist wiederum ein welthistorisches Novum« (Marcuse 1967 a), S. 402). Im Gegensatz zu manchen Imperialismustheoretikern der Neuen Linken jedoch, die die revolutionäre Initiative gänzlich auf die Befreiungsbewegungen der Dritten Welt verlagerten (vgl. die zusammenfassende Darstellung bei Neusüß 1972, S. 47 ff.), hält Marcuse an der Bedeutung des Kampfes in den Metropolen fest: »Gleichwohl kann die exemplarische Kraft, die ideologische Macht der externen Revolution nur dann etwas ausrichten, wenn die innere Struktur und der Zusammenhalt des kapitalistischen Systems sich aufzulösen beginnen. Die Kette der Ausbeutung muß an ihrem stärksten Glied brechen« (Marcuse 1969, S. 121). Wir haben aus diesem Grund den anti-imperialistischen Aspekt von Marcuses Revolutionstheorie in der Darstellung in den Hintergrund treten lassen; was freilich nicht heißen soll, daß wir den Einfluß der Erfahrungen des Vietnamkriegs und der Antikriegsbewegung in Europa und den USA auf Marcuses politisches Denken bestreiten wollen. Zum Verhältnis von Studentenbewegung und Anti-Imperialismus vgl. allgemein die Bemerkungen von Negt/Kluge 1972, S. 153 ff.; zu den Chancen der Befreiungsbewegungen im Kontext eines im Weltmaßstab ungebrochenen Kapitalismus auch Breuer 1974, S. 591 ff.

[44] Marcuse 1965 b), S. 153

[45] Ebenda

[46] Ebenda, S. 167

[47] Ebenda, S. 154

[48] Vgl. Marcuse 1969, S. 95; zur Einschätzung der Studentenbewegung vgl. ebenda, S. 92: »Die Studentenbewegung ist, obwohl revolutionär in ihrer Theorie, in ihren Triebbedürfnissen und ihren letzten Zielen keine revolutionäre Kraft, vielleicht nicht einmal eine Avantgarde, solange keine Massen vorhanden sind, fähig und willens, sich ihr anzuschließen . . .«; zum Verhältnis Marcuses zur Studentenbewegung vgl. Abendroth 1967, S. 408 ff.; Breines 1968, S. 134 ff.; Goldmann 1970, S. 271 f.; Woddis 1972, S. 279 ff.; Maurer 1975, S. 74 ff. Die voluminöse Studie von Palmier 1973 wurde mir erst nach Fertigstellung dieser Arbeit zugänglich.

[49] Marcuse 1969, S. 92

[50] Ebenda, S. 84

[51] Marcuse 1963, S. 105

[52] Marcuse 1969, S. 82 f.

[53] Vgl. Krahl 1971, S. 342

[54] Marcuse 1965 b), S. 161

[55] Vgl. Weber 1973, S. 584, ähnlich auch Bahr 1973, S. 69

[56] Marcuse 1967 a), S. 407

[57] Marcuse 1955, S. 185

[58] Ebenda, S. 110 [59] Ebenda, S. 119

[60] Vgl. die Ausführungen in Marcuse 1955, S. 107 ff. und Marcuse 1958, S. 209, wo er Nietzsche und Freud, Schopenhauer und Dewey als Vertreter progressiver und kritischer Strömungen der bürgerlichen Philosophie gegenüber der sowjetmarxistischen Kritik in Schutz nimmt.

[61] Marcuse 1941, S. 267
[62] Ebenda, S. 275
[63] Marcuse 1968 b), S. 95
[64] Ebenda, S. 96
[65] Marcuse 1975, S. 41
[66] Marcuse 1968 b), S. 95 f.
[67] Vgl. Marcuse 1969, S. 25
[68] Vgl. Marcuse 1955, S. 145
[69] Ebenda, S. 227; zu Marcuses Verwendung des von Freud geprägten Begriffs des ›primären Narzißmus‹ vgl. die kritischen Ausführungen von Schoolman 1975, S. 105 f.; zu Marcuse und Freud vgl. insgesamt auch Robinson 1969, S. 147 ff.
[70] Marcuse 1955, S. 225
[71] Ebenda, S. 142
[72] Vgl. ebenda, S. 122
[73] Die Parallelität zwischen dieser Denkfigur und dem Denken Rousseaus untersucht Benoist 1972.
[74] Marcuse 1955, S. 168
[75] Ebenda, S. 189
[76] Ebenda, S. 199
[77] Ebenda, S. 202
[78] Ebenda, S. 228
[79] Marcuse 1941, S. 267
[80] Marcuse 1955, S. 143
[81] Marcuse 1972, S. 81
[82] Ebenda, S. 84
[83] Ebenda, S. 72
[84] Vgl. Marcuse 1964 a), S. 181. Auf die Nähe dieses Gedankens zu Heideggers Konzept der Überwindung der Verdinglichung im ›Seinlassen des Seienden‹ verweist Jansohn 1971, S. 212.
[85] Marcuse 1972, S. 80. Der Begriff eines ›Natursubjektes‹ findet sich auch bei Ernst Bloch: vgl. Bloch 1970, S. 786 ff.
[86] Marcuse 1972, S. 84
[87] Marcuse 1955, S. 160, 164. Ganz ähnlich hat auch Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* die von ihm erstrebte Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit zwischen ›Mensch‹ und ›Natur‹ beschrieben: »Unter dem Zauber des Dionysischen schließt sich nicht nur der Bruch zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. Freiwillig beut die Erde ihre Gaben, und friedfertig nahen die Raubtiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysos überschüttet, unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger . . . Jetzt ist der Sklave freier Mann, jetzt zerbrechen alle die starren, feindseligen Abgrenzungen, die Not, Willkür oder ›freche Mode‹ zwischen den Menschen festgesetzt haben. Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem ge-

heimnisvollen Ur-Einen herumflattere« (Nietzsche 1966, Bd. I, S. 24 f.). Die Parallelität zwischen Marcuses und Nietzsches Denken ist bemerkenswert. Beide gehen aus von einer ursprünglichen Einheit von Gattung und Einzelnem, Mensch und Natur, Leben und Wissenschaft und schreiben die Zerstörung dieser Einheit dem abstrakt-kalkulierenden Denken zu. Mit der Entstehung des ›sokratischen Geistes‹, der Aufklärung, geht die Kultur ihrer »gesunden, schöpferischen Naturkraft« verlustig, ihrer »mythischen Heimat«, ihres »mythischen Mutterschosses« (ebenda, S. 125). Aller Sinn, alle lebenserhaltenden Werte werden aufgelöst, durch Reflexion und Kritik zersetzt oder durch Wissenschaft verdinglicht. Während es somit der ›Wille zum Willen‹ (Heidegger) ist, die Hybris des Subjekts, der die universale Entfremdung zu verdanken ist, erwarten Nietzsche und Marcuse, darin Schopenhauer ähnlich, paradoxerweise gerade von eben jener Subjektivität die Befreiung, der zuvor ihre ganze Kritik galt. In der Forderung nach dem ›Übermenschen‹ (Nietzsche) bzw. der ›neuen Anthropologie‹ (Marcuse) kehrt die idealistische Hypostasierung der freien Tathandlung wieder, nun aber als endgültige und reflexionslose Apotheose dessen, was ist: die ›ewige Wiederkehr des Gleichen‹ ist nicht die »Vision einer erotischen Einstellung zum Sein« (Marcuse 1955, S. 122), sondern die Verfestigung der Sinnlosigkeit durch Erhebung der Sinnlosigkeit zum obersten Sinn.

[88] Marcuses Streben nach Wiedergewinnung einer Wirklichkeit, »auf die das Ich mit einer Haltung nicht von Verteidigung und Unterwerfung, sondern von integraler Identifizierung mit der ›Umgebung‹ reagiert« (Marcuse 1955, S. 226), ist zwar darin materialistisch, daß es die »ursprüngliche Domäne des Lustprinzips« (ebenda, S. 227) gegen das Realitätsprinzip verteidigt. Indem aber Marcuse sich nicht darauf beschränkt, jenes im Namen des Unterdrückten zu denunzieren, sondern umgekehrt das Unterdrückte aus revolutionstheoretischem Interesse zu einer jederzeit verfügbaren ›subgesellschaftlichen Dimension‹ stilisiert, wiederholt er an ihm die Unterdrückung noch einmal. Sowohl die regressive Selbstaufgabe des Ich, die er an manchen Stellen fordert, als auch die umgekehrte Strategie – die Wiederherstellung der ›ursprünglichen Einheit‹ durch die »Macht des reifen Ich« (ebenda) – sind Leistungen des verfügenden Prinzips; und indem Marcuse auf diese Weise jenem die eigentliche Aufgabe der Befreiung zuschiebt, verrät er das unterdrückte Moment, dem nur im Leiden die Treue zu halten wäre. So liegt sein Einspruch gegen die Herrschaft in Wahrheit auf der Linie jener Aufklärung, deren oberstes Ziel schon Freud verkündete: daß, wo Es sei, Ich werden solle. Sein Kampf um eine ›Kultur ohne Unterdrückung‹, der weder die ›Kultur‹, noch die ›Unterdrückung‹ ernstlich in Frage stellt, sondern als notwendige Etappen der Gattungsgeschichte legitimiert, bleibt daher eine ohnmächtige Deklamation, die schon überholt ist, bevor sie recht aufs Papier gebracht worden ist. Längst schon hat die kapitalistische Gesellschaft die Möglichkeit erkannt, die die von Marcuse gefeierten narzißtischen Energien für die Stabilisierung des Unterdrückungszusammenhangs bieten. Den sozialistischen Bemühungen um eine nichtbürgerliche Mobilisierung des Unbewußten ist der Kapitalismus längst mit dessen Expropriation zuvorgekommen: »Die Gestalt der Triebenergie, an die nach dem Freudschen anaklitischen Typus das Ich sich anlehnt, wenn es zum obersten Opfer, dem des Bewußtseins selber schreitet, ist der Narzißmus. Auf ihn deuten mit unwiderstehlicher Beweiskraft alle Befunde der Sozialpsycholo-

gie über die heute vorherrschenden Regressionen, in denen das Ich zugleich negiert und in falscher, irrationaler Weise verhärtet wird. Der sozialisierte Narzißmus, wie er die Massenbewegungen und -dispositionen jüngsten Stils charakterisiert, vereint durchwegs rücksichtslos partielle Rationalität des Eigeninteresses mit jenen irrationalen Mißbildungen destruktiver und selbstzerstörerischer Art, deren Deutung Freud an die Befunde von McDougall und Le Bon angeschlossen hat . . . Zeitgemäß sind jene Typen, die weder ein Ich haben noch eigentlich unbewußt handeln, sondern reflexartig den objektiven Zug widerspiegeln. Gemeinsam üben sie ein sinnloses Ritual, folgen dem zwangshaften Rhythmus der Wiederholung, verarmen affektiv: mit der Zerstörung des Ichs steigen der Narzißmus oder dessen kollektivistische Derivate. Der Differenzierung gebietet die Brutalität des Außen, die gleichmachende totale Gesellschaft, Einhalt, und sie nutzt den primitiven Kern des Unbewußten aus. Beide stimmen mit der Vernichtung der vermittelnden Instanz sich aufeinander ab; die triumphalen archaischen Regungen, der Sieg des Es über das Ich, harmonieren mit dem Triumph der Gesellschaft über den einzelnen« (Adorno 1972, S. 72, 83).

[89] Marx 1953, S. 736

[90] MEW Bd. 23, S. 67, 70

[91] Lukács 1923, S. 119

[92] Vgl. Adorno 1974 b), S. 269 f.

[93] Marcuse 1941, S. 267

[94] MEW Bd. 23, S. 104

[95] Vgl. ebenda, S. 83

[96] Marx 1953, S. 202

[97] Adornos Interpretation des Gebrauchswerts als des ›systemtranszendenten‹ Wertbegriffs (s. Anm. 92), in welchem Subjekt und Objekt, Mensch und Natur miteinander vermittelt seien, trifft zwar richtig jenes ›außerökonomische‹ Moment, vermöge dessen der Gebrauchswert über die bürgerliche Formbestimmtheit hinausreicht. Da Adorno jedoch den Gebrauchswert auf diese Dimension reduziert, ohne zu sehen, daß er in der bürgerlichen Gesellschaft auch eine ökonomische Bestimmung erhält, »durch die modernen Produktionsverhältnisse modifiziert wird oder seinerseits modifizierend in sie eingreift« (Marx 1953, S. 763), gelangt er zu der m. E. nicht haltbaren These, daß die Universalisierung des Wertverhältnisses gleichbedeutend sei mit einer Zerstörung des Gebrauchswerts: »Der Schein von Unmittelbarkeit bemächtigt sich des Vermittelten, des Tauschwerts selber. Setzt die Ware allemal sich aus Tauschwert und Gebrauchswert zusammen, so wird der reine Gebrauchswert, dessen Illusion in der durchkapitalisierten Gesellschaft die Kulturgüter bewahren müssen, durch den reinen Tauschwert ersetzt, der gerade als Tauschwert die Funktion des Gebrauchswerts trügend übernimmt . . .« (Adorno 1973, S. 25). – Immerhin hat diese Reflexion, wenn sie auch an der Auffassung des ›esoterischen‹ Marx vorbeigeht, Adorno vor den zweifelhaften Strategien zur ›Rettung‹ des Gebrauchswerts bewahrt, die den freudschen Verdrängungsbegriff auf die Warenanalyse projizieren, wie z. B. Kurnitzky 1970, Krahl 1971, S. 336, Schmidt 1973, S. 54 ff., Schneider 1973, S. 324 ff. So kritisiert Adorno z. B. scharf den Unmittelbarkeitscharakter des ›dialektischen Bildes‹ bei Benjamin: »Die Ware als

dialektisches Bild verstehen, heißt eben auch, sie als Motiv ihres Untergangs und ihrer Aufhebung, anstatt der bloßen Regression aufs Ältere zu verstehen. Ware ist einerseits das Entfremdete, an dem der Gebrauchswert abstirbt, andererseits aber das Überlebende, das fremd geworden die Unmittelbarkeit übersteht . . . Innergesellschaftlich sagt das aber, daß der bloße Begriff des Gebrauchswertes keinesfalls genügt, den Warencharakter zu kritisieren, sondern nur aufs vorarbeitsteilige Stadium zurücklenkt. Das war stets mein eigentliches Vorbehalt gegen Berta [d. i. Brecht], und ihr ›Kollektiv‹ sowohl wie ihr unmittelbarer Funktionsbegriff sind mir darum stets suspekt gewesen, nämlich selber als Regression« (Adorno 1970 c), S. 116; vgl. auch ebenda, S. 129).

[98] MEW Bd. 23, S. 64

[99] Marx 1953, S. 185 (Herv. i. O. gestr.)

[100] Marcuse 1969, S. 131. Zum anarchistischen Moment im Denken Marcuses vgl. auch Holz 1968.

[101] Marcuse 1955, S. 200

[102] Ebenda

[103] Marcuse 1972, S. 151

[104] Ebenda. In diesem Sinne ist auch Marcuses ambivalente Haltung gegenüber populistischen oder spontaneistischen Theorien zu verstehen, die in der ›Neuen Linken‹ eine bedeutende Rolle spielten und spielen. Marcuse hält zwar auf Grund der geschichtlichen Überholtheit bürokratischer Massenparteien ein Wiederaufleben der Räte-Tradition für angezeigt, jedoch mit dem Vorbehalt, daß dies nicht zu einer ›Fetischisierung der Basis‹ führen dürfe: »Der *unmittelbare* Ausdruck der Ansichten und Wünsche der Arbeiter, Bauern und Nachbarn – kurz, des Volkes – ist nicht per se progressiv und eine Kraft gesellschaftlichen Wandels; sie kann auch das Gegenteil darstellen . . . So richtig es ist, daß das Volk sich selbst aus seiner Knechtschaft befreien muß, so richtig ist es auch, daß es sich zuerst von dem befreien muß, was von der Gesellschaft, in der es lebt, aus ihm gemacht wurde . . . Selbstbefreiung bedeutet Selbsterziehung, der aber Erziehung durch andere vorausgeht« (Marcuse 1972, S. 57, 59). – Es zeugt von wenig eingehender Kenntnis des Gegenstands, wenn Wolfgang Lipp in einer tendenziös-verzerrenden Interpretation das naturalistische Moment im Denken Marcuses isoliert und aus dem Zusammenhang gerissene Zitate dazu benutzt, Marcuse in die Nähe »faschistischer Vorbilder« zu rücken (Lipp 1970, S. 299). Sicherlich sind die anthropologischen und irrationalistischen Motive bei Marcuse zu kritisieren; sie müssen jedoch als Momente einer *Struktur* verstanden werden, deren anderer Extrempol der von Marcuse nicht weniger vehement vertretene Idealismus ist. Marcuses Biologismus ist nicht zu kritisieren, weil er gegen die nüchtern-abwägende, kritisch-pragmatische Rationalität des Bürgertums verstößt, sondern weil er die andere Seite dieser Rationalität ist, was Lipp völlig entgeht.

[105] Marcuse 1955, S. 188

[106] Vgl. ebenda, S. 179. Daß diese von Marcuse entwickelte Interpretation den auf eine allmähliche erzieherische ›Veredlung‹ von Sinnlichkeit und Vernunft abzielenden Intentionen Schillers nicht gerecht wird, zeigt Zahn 1967, S. 175 ff. Vgl. auch die Darstellung der Schillerschen Kulturphilosophie bei Freier 1974, S. 363 ff.

[107] Marcuse 1955, S. 178

[108] Marcuse 1969, S. 47
[109] Ebenda, S. 48
[110] Marcuse 1964 a), S. 239
[111] Marcuse 1972, S. 104
[112] Vgl. Marcuse 1964 a), S. 247
[113] Vgl. ebenda, S. 251
[114] Marcuse 1955, S. 211
[115] Ebenda, S. 212
[116] Ebenda, S. 213
[117] Vgl. Marcuses Würdigung der Ideen Fouriers, in: Marcuse 1955, S. 214
[118] Marcuse 1969, S. 54
[119] Bloch 1970, S. 813
[120] Marcuse 1972, S. 106
[121] Ebenda, S. 104
[122] Ebenda, S. 105
[123] Marcuse 1974, S. 15
[124] Auf dieses widersprüchliche Verhältnis von Kunst und Utopie hat Adorno in seiner *Ästhetischen Theorie* aufmerksam gemacht: »Das Neue ist die Sehnsucht nach dem Neuen, kaum es selbst, daran krankt alles Neue. Was als Utopie sich fühlt, bleibt ein Negatives gegen das Bestehende, und diesem hörig. Zentral unter den gegenwärtigen Antinomien ist, daß Kunst Utopie sein muß und will und zwar desto entschiedener, je mehr der reale Funktionszusammenhang Utopie verbaut; daß sie aber, um nicht Utopie an Schein und Trost zu verraten, nicht Utopie sein darf . . . So wenig wie Theorie vermag Kunst Utopie zu konkretisieren; nicht einmal negativ. Das Neue als Kryptogramm ist das Bild des Untergangs; nur durch dessen absolute Negativität spricht Kunst das Unaussprechliche aus, die Utopie« (Adorno 1970 a), S. 55 f.).
[125] Marcuse 1955, S. 173. Zu Heideggers Versuch, »die reine Anschauung und das reine Denken auf die transzendentale Einbildungskraft zurückzuführen«, vgl. Heidegger 1973, S. 133 ff.
[126] Kaulbach 1973, S. 111
[127] Marquard 1958, S. 71
[128] Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 151 f.
[129] Ebenda, B 152
[130] Ebenda, B 141
[131] Ebenda, B 152
[132] Ebenda, B 151 f.
[133] Ebenda, B 162 Anm.
[134] Ebenda, B 179 f.
[135] Ebenda, B 180 f.
[136] Ebenda, B 177 f.
[137] Ebenda, B 185 f.
[138] Vgl. Kaulbach 1973, S. 137
[139] Marquard 1958, S. 71
[140] Daß es sich bei dieser – wie Whorf sie genannt hat – ›kommerziellen Zeitstruk-

tur‹ keineswegs um eine allen denkenden Wesen gemeinsame reine Form der Anschauung handelt, wie Kant annahm, sondern um ein historisch-sozial bedingtes Apriori, haben die (wenn auch kulturalistisch verzerrten) sprachphilosophischen und linguistischen Untersuchungen von Benjamin Lee Whorf gezeigt, der die Denk- und Sprachstrukturen der ›westlichen Zivilisation‹ mit denen der Hopi-Indianer verglichen hat (vgl. Whorf 1971, S. 93 ff.). Den wahren gesellschaftlichen Geltungsgrund für die Dominanz dieser entqualifizierten Zeit hat Marx im kapitalistischen Industriesystem lokalisiert, in dem seiner Theorie zufolge die »einfache Arbeit an sich« Wertmaß ist: »Wird das Quantum der Arbeit an sich, ohne Rücksicht auf die Qualität, als Wertmesser genommen, so setzt dies voraus, daß die einfache Arbeit der Angelpunkt der Industrie geworden ist. Sie setzt voraus, daß die Arbeiten durch die Unterordnung des Menschen unter die Maschine oder die äußerste Arbeitsteilung gleichgemacht sind, daß die Menschen gegenüber der Arbeit verschwinden, daß das Pendel der Uhr der genaue Messer für das Verhältnis der Leistungen zweier Arbeiter geworden, wie er es für die Schnelligkeit zweier Lokomotiven ist . . . *Die Zeit ist alles, der Mensch ist nichts mehr, er ist höchstens noch die Verkörperung der Zeit*« (MEW Bd. 4, S. 85; H. v. m). Dieses Gegenständlichwerden einer abstrakten Zeitstruktur, wie es für das kapitalistische Industriesystem charakteristisch ist, hat Kant in seiner Theorie des Schematismus lange vor Marx auf den Begriff gebracht.

[141] Vgl. hierzu die Darstellungen von Freier 1974 und Lypp 1972, sowie die Artikel ›Anschauung‹ und ›Ästhetik‹ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971), S. 344 ff. und 567 ff., sowie ›Einbildungskraft‹, ebenda (1972), S. 348 ff.

[142] Hegel 1971, Bd. 3, S. 78

[143] Marcuse 1964 a), S. 157 und 247; vgl. auch Marcuse 1966, S. 1202. An diesem Anspruch des ästhetischen Prinzips, »das gesamte menschliche Dasein« zu beherrschen, d. h. ›universell‹, ›absolut‹ zu werden (Marcuse 1955, S. 187), hat sich auch durch Marcuses jüngste Wendung nichts geändert. Zwar betont er nun, angesichts einer falsch verstandenen ›Entsublimierung‹ der Kunst durch die Kulturrevolution, wieder stärker die Unaufhebbarkeit der Differenz zwischen autonomer Kunst und Gesellschaft, die beseitigen zu wollen auf eine »materialistische Version des absoluten Idealismus« hinauslaufe (Marcuse 1972, S. 127), doch ist dies eine Selbstkritik im Rahmen des Idealismus selbst, gleichsam der Rückgang von Fichte und Hegel auf Kant. Der Absolutheitsanspruch der Idee wird nicht aufgegeben, nur relativiert: nach wie vor soll die Kunst ›Unbedingtheit‹ fordern, soll sie die ›regulativen Ideen‹ formulieren, nach denen sich die Praxis zu richten hat (vgl. Marcuse 1974, S. 9). – Zu Marcuses ästhetischer Theorie vgl. jetzt auch Habermas 1972, S. 177–185, Paetzoldt 1974, S. 102 ff.

[144] Marcuse 1969, S. 25

[145] Marcuse 1975, S. 13

[146] Ebenda, S. 9 ff.; Marcuse 1972, S. 90 ff.

[147] Vgl. etwa Marcuse 1972, S. 76, wo er »die tätige, konstitutive Rolle der Sinne bei der Formung des Verstandes« hervorhebt, oder S. 79, wo er von der Natur als ›eigenständiger Lebenskraft‹ spricht, als ›Subjekt-Objekt‹, ein Begriff, den er zuvor stets der ›Gattung‹ als Intersubjektivität vorbehalten hatte.

[148] Marcuse 1969, S. 52
[149] Marcuse 1955, S. 163. Diesen – wie er ihn nennt – ›nihilistischen Zug‹ im Denken Marcuses hat Schoolman herausgearbeitet: vgl. Schoolman 1975, S. 89 ff.

Literaturverzeichnis

I. Schriften von Herbert Marcuse

(Einen umfassenden Überblick über das Werk Marcuses bis 1967 geben die beiden Bibliographien in: *The critical spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse,* ed. Kurt H. Wolff and Barrington Moore jr., Boston 1967, p. 427–433; *Antworten auf Herbert Marcuse,* hrsg. von Jürgen Habermas, Frankfurt 1968, S. 155–161).

1928 Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus, in: Philosophische Hefte I (1928), S. 45–68.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse/Alfred Schmidt: Existentialistische Marxinterpretation, Frankfurt 1973, S. 41–84

1929a Über konkrete Philosophie, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 62 (1929), S. 111–128

1929b Zur Wahrheitsproblematik in der soziologischen Methode, in: Die Gesellschaft VI (1929), S. 186–189.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Adorno/Horkheimer/Marcuse: Kritische Theorie der Gesellschaft IV, o. O. 1971, S. 323–339

1930a Zum Problem der Dialektik I, in: Die Gesellschaft VII (1930), S. 15–30.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in Adorno/Horkheimer/Marcuse, a. a. O., S. 243–261

1930b Transzendentaler Marxismus? in: Die Gesellschaft VII (1930), S. 304–326.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Adorno/Horkheimer/Marcuse, a. a. O., S. 283–309

1931a Zum Problem der Dialektik II, in: Die Gesellschaft VIII (1931), S. 541–557.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in Adorno/Horkheimer/Marcuse, a. a. O., S. 263–282

1931b Zur Kritik der Soziologie, in: Die Gesellschaft VIII (1931), S. 270–280.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Adorno/Horkheimer/Marcuse, a. a. O., S. 310–322

1931c Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit, in: Die Gesellschaft VIII (1931), S. 350–367.

Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Adorno/Horkheimer/Marcuse, a. a. O., S. 340–360
1931d Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers ›Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft‹, in: Philosophische Hefte III (1931), S. 83–91
1932a Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, in: Die Gesellschaft IX (1932), S. 136–174.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, 2. Auflage, Frankfurt 1969, S. 7–55
1932b Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt; unveränd. Neuaufl. Frankfurt 1968
1933a Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 69 (1933), S. 257–292.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 2, 7. Aufl., Frankfurt 1968, S. 7–49
1933b Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers Werk, in: Unterhaltungsblatt der Vossischen Zeitung, 14. Dez. 1933.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Karl Jaspers in der Diskussion, hrsg. von Hans Saner, München 1973, S. 125–133
1934 Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, in: Zeitschrift für Sozialforschung III (1934), S. 161–195.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 1, 8. Aufl., Frankfurt 1968, S. 17–56
1936a Zum Begriff des Wesens, in: Zeitschrift für Sozialforschung V (1936), S. 1–39
1936b Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie: Ideengeschichtlicher Teil, in: Autorität und Familie, Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936, S. 136–228.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, a. a. O., S. 55–156
1937a Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Zeitschrift für Sozialforschung VI (1937), S. 54–94.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 1, a. a. O., S. 56–102
1937b Philosophie und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung VI (1937), S. 631–647.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 1, a. a. O., S. 102–128
1941 Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, New

York 1941; 2. Aufl. mit einem Nachwort 1954; broschierte Ausgabe mit einem Vorwort, »A Note on Dialectic«, Boston 1960.
Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, 3. Aufl., Neuwied-Berlin 1970

1948 Existentialism: Remarks on Jean-Paul Sartre's »L'Etre et le néant«, in: Journal of Philosophy and Phenomenological Research VIII (1948), S. 309–336. Deutsch in: Sinn und Form II (1950), S. 50–82.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 2, a. a. O., S. 49–85

1955 Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud, Boston 1955; 2. Aufl. mit einem Vorwort, »Political Preface« 1966; Deutsche Ausgabe: Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Stuttgart 1957.
Zitiert nach der Neuauflage unter dem Titel: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt 1965

1958 Soviet Marxism: A Critical Analysis, New York 1958; broschierte Ausgabe mit einem neuen Vorwort, New York 1961.
Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus, Neuwied-Berlin 1964

1963 Das Veralten der Psychoanalyse. Vortrag auf der Jahresversammlung der American Political Science Association.
Zitiert nach dem Abdruck in: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 2, a. a. O., S. 85–107

1964a One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston 1964.
Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, 3. Aufl., Neuwied-Berlin 1968

1964b Perspektiven des Sozialismus in der entwickelten Industriegesellschaft, in: Praxis 2/3 (1964), S. 260–270

1964c Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers, in: Max Weber und die Soziologie heute, Tübingen 1964, S. 161–180.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 2, a. a. O., S. 107–130

1965a Vorwort zu: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 1, a. a. O., S. 7–16

1965b Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur, in: Herbert Marcuse: Kultur und Gesellschaft Bd. 2, a. a. O., S. 147–172

1965c On Science and Phenomenology, in: Robert Cohen and M. War-

towsky (ed.): Boston Studies in the Philosophy of Science II, New York 1965, p. 279–291
1966 Zur Geschichte der Dialektik, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, Freiburg 1966, S. 1192–1211
1967a Ziele, Formen und Aussichten der Studentenopposition, in: Das Argument, 5/6 (1967), S. 398–408
1967b Zum Begriff der Negation in der Dialektik. Vortrag vor dem Prager Hegel-Kongreß.
Zitiert nach dem Wiederabdruck in: Herbert Marcuse: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft, a. a. O., S. 185–191
1968a Psychoanalyse und Politik, Frankfurt
1968b Befreiung von der Überflußgesellschaft, in: David Cooper (ed.): The Dialectics of Liberation, Penguin Book.
Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Dialektik der Befreiung, Reinbek 1969, S. 90–102
1969 Essay on Liberation, Boston.
Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Versuch über die Befreiung, Frankfurt 1969
1972 Counterrevolution and Revolt, Boston.
Zitiert nach der deutschen Ausgabe: Konterrevolution und Revolte, Frankfurt 1973
1974 Bemerkungen über Kunst und Revolution. Manuskript eines Vortrags im Sender Freies Berlin am 9. 7. 1974
1975 Zeit-Messungen, Frankfurt

II. Sekundärliteratur

Abendroth, Wolfgang 1967: Zum Problem der Rolle der Studenten und der Intellektuellen in der Klassenauseinandersetzung der spätkapitalistischen Gesellschaft. Kritische Bemerkungen zur Analyse Herbert Marcuses, in: Das Argument, IX. Jg. (1967), Nr. 45, S. 408–413
Adorno, Theodor W. 1932: Rezension zu: Herbert Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, in: Zeitschrift für Sozialforschung I (1932), S. 409–410
Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max 1956: Soziologische Exkurse, Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1963: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, München
Adorno, Theodor W. 1966: Negative Dialektik, Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1969: Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt

Adorno, Theodor W. 1970a: Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften Bd. 7, Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1970b: Minima Moralia, Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1970c: Über Walter Benjamin (Hrsg. von Rolf Tiedemann), Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1971: Metakritik der Erkenntnistheorie, Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften Bd. 5, Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1972: Soziologische Schriften 1. Gesammelte Schriften Bd. 8, Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1973: Dissonanzen, Einleitung in die Musiksoziologie. Gesammelte Schriften Bd. 14, Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1974a: Kierkegaard, Frankfurt
Adorno, Theodor W. 1974b: Philosophische Terminologie Bd. II, Frankfurt
Albrecht, Friedrich 1970: Deutsche Schriftsteller in der Entscheidung, Berlin–Weimar
Althusser, Louis 1968: Für Marx, Frankfurt
Althusser, Louis/Balibar, Etienne 1972: Das Kapital lesen, 2 Bde. Reinbek
Althusser, Louis/Lewis, John 1973: Was ist revolutionärer Marxismus? (Hrsg. von Horst Arenz, Joachim Bischoff, Urs Jaeggi), Berlin
Althusser, Louis 1973: Marxismus und Ideologie, Berlin
Althusser, Louis 1974: Lenin und die Philosophie, Reinbek
Arnason, Johann Pall 1971: Von Marcuse zu Marx, Neuwied-Berlin
Autorenkollektiv 1968: Imperialismus heute, Berlin (DDR)
Autorenkollektiv 1971: Der Imperialismus der BRD, Berlin (DDR)
Autorenkollektiv ›Arbeitskonferenz‹ 1974a: Der Aufbau des ›Kapital‹ I. Kommentar zu Abschnitt 1/2, in: Resultate der Arbeitskonferenz, Nr. 1, S. 47–120
Autorenkollektiv ›Arbeitskonferenz‹ 1974b: Warum scheitern Marxisten an der Erklärung des bürgerlichen Staates? ebenda, S. 120–170
Backhaus, Hans-Georg 1974 und 1975: Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie, in: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie, Bd. 1, S. 52–78 (1974), Bd. 2, S. 122–160 (1975), Frankfurt
Bahr, Hans-Dieter 1970: Kritik der politischen Technologie, Frankfurt
Bahr, Hans-Dieter 1973: Die Klassenstruktur der Maschinerie, in: Technologie und Kapital, hrsg. von Richard Vahrenkamp, Frankfurt, S. 39–73
Bahr, Hans-Dieter 1973/1974a: Kritik der Mechanisierung von Kopfarbeit. Teil I: Kapitalistische Naturalformen. Manuskript, Bremen

Bahr, Hans-Dieter 1973/1974b: Kritik der Maschinisierung von Kopfarbeit. Teil II: Die ideellen Formen als ökonomische Funktionen im Kapitalismus. Manuskript, Bremen
Benjamin, Walter 1974: Über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Schriften Bd. I, 2, hrsg. von Rolf Tiedemann u. a., Frankfurt
Benoist, Jean-Marie 1972: Marcuse – ein ›Aufklärer gegen die Aufklärung‹, in: Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol Bd. II, hrsg. von Hans-Peter Gente, Frankfurt, S. 201–223
Berndt, Heide/Reiche, Reimut 1968: Die geschichtliche Dimension des Realitätsprinzips, in: Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. von Jürgen Habermas, Frankfurt, S. 104–133
Blanke, Bernhard/Jürgens, Ulrich/Kastendiek, Hans 1974: Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates, in: Probleme des Klassenkampfs Nr. 14/15, S. 51–105
Blanke, Bernhard/Jürgens, Ulrich/Kastendiek, Hans 1975: Kritik der Politikwissenschaft, 2 Bde., Frankfurt
Bloch, Ernst 1970: Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde., Frankfurt
Bloch, Ernst 1971: Subjekt-Objekt, Frankfurt
Bloch, Ernst 1972: Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt
Bloch, Ernst 1973: Geist der Utopie, Frankfurt
Böhme, Gernot/van den Daele, Wolfgang/Krohn, Wolfgang 1972: Alternativen in der Wissenschaft, in: Wissenschaftspolitik, von wem, für wen, wie? hrsg. von Wolfgang Pohrt, München, S. 17–45
Bologna, Sergio/Cacciari, Massimo 1973: Zusammensetzung der Arbeiterklasse und Organisationsfrage, Berlin
Borkenau, Franz 1934: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Paris
Braunthal, Julius 1963: Geschichte der Internationale, Bd. 2, Hannover
Breines, Paul 1968: Marcuse and the New Left in America, in: Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. von Jürgen Habermas, Frankfurt, S. 134–155
Breuer, Stefan 1974: Utopie als Affirmation. Bemerkungen zu Rudi Dutschkes ›Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen‹, in: Leviathan Nr. 4 (1974), S. 572–597
Brockhaus, Eckhard 1975: Zusammensetzung und Neustrukturierung der Arbeiterklasse vor dem Ersten Weltkrieg, München
Bucharin, Nikolai 1969: Imperialismus und Weltwirtschaft, Frankfurt
Bucharin, Nikolai 1970: Ökonomik der Transformationsperiode, Reinbek

Cerroni, Umberto 1974: Marx und das moderne Recht, Frankfurt
Cerutti, Furio / Claussen, Detlev / Krahl, Hans-Jürgen / Negt, Oskar / Schmidt, Alfred 1971: Geschichte und Klassenbewußtsein heute, Amsterdam
Cogoy, Mario 1973: Werttheorie und Staatsausgaben, in: Braunmühl, Claudia v. / Funken, Klaus / Cogoy, Mario / Hirsch, Joachim: Probleme einer materialistischen Staatstheorie, Frankfurt, S. 129–199
Colletti, Lucio 1971: Bernstein und der Marxismus der Zweiten Internationale, Frankfurt
Colletti, Lucio 1973: Marxismus als Soziologie, Berlin
della Volpe, Galvano 1973: Für eine materialistische Methodologie, Berlin
Demo, Pedro 1973: Herrschaft und Geschichte. Zur politischen Gesellschaftstheorie Freyers und Marcuses, Meisenheim
Deutschmann, Christoph 1973: Der linke Keynesianismus, Frankfurt
Diemer, Alwin 1956: Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie, Meisenheim
Dilthey, Wilhelm 1923 ff.: Gesammelte Schriften, Leipzig
Dörner, Klaus 1969: Bürger und Irre, Frankfurt
Euchner, Walter / Schmidt, Alfred 1968 (Hrsg.): Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre ›Kapital‹, Frankfurt
Fanon, Frantz 1972: Die Verdammten dieser Erde, Reinbek
Foucault, Michel 1969: Wahnsinn und Gesellschaft, Frankfurt
Foucault, Michel 1971: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt
Foucault, Michel 1973: Archäologie des Wissens, Frankfurt
Foucault, Michel 1974: Von der Subversion des Wissens, München
Freier, Hans 1974: Ästhetik und Autonomie. Ein Beitrag zur idealistischen Entfremdungsästhetik, in: Deutsches Bürgertum und literarische Intelligenz 1750–1800, hrsg. von Bernd Lutz, Stuttgart. S. 329–385
Gadamer, Hans-Georg 1965: Wahrheit und Methode, Tübingen
Gerstenberger, Heide 1973: Zur Theorie der historischen Konstitution des bürgerlichen Staates, in: Probleme des Klassenkampfs Nr. 8/9, S. 207–226
Goldmann, Lucien 1970: Das Denken Herbert Marcuses, in: Soziale Welt Jg. 20, Heft 3, S. 257–273
Gorsen, Peter 1966: Zur Phänomenologie des Bewußtseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien, Bonn
Grossmann, Henryk 1935: Die gesellschaftlichen Grundlagen der me-

chanischen Philosophie und die Manufaktur, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* IV (1935), S. 161–231
Grossmann, Henryk 1970: Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems, Frankfurt
Gustafsson, Bo 1972: Marxismus und Revisionismus, 2 Bde., Frankfurt
Habermas, Jürgen 1968: Strukturwandel der Öffentlichkeit, Neuwied-Berlin
Habermas, Jürgen 1969: Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt
Habermas, Jürgen 1971: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt
Habermas, Jürgen 1972: Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins, in: Walter Benjamin zu ehren, hrsg. von Siegfried Unseld, Frankfurt, S. 173–225
Habermas, Jürgen 1973: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt
Haug, Wolfgang Fritz 1968: Das Ganze und das ganz Andere, in: Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. von Jürgen Habermas, a. a. O., S. 50–73
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1969 ff.: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt
Heidegger, Martin 1916: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen
Heidegger, Martin 1950: Holzwege, Frankfurt
Heidegger, Martin 1953: Einführung in die Metaphysik, Tübingen
Heidegger, Martin 1954: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen
Heidegger, Martin 1957: Identität und Differenz, Pfullingen
Heidegger, Martin 1967: Sein und Zeit, Tübingen
Heidegger, Martin 1968: Über den Humanismus, Frankfurt
Heidegger, Martin 1970: Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. von Richard Wisser, Freiburg-München
Heidegger, Martin 1973: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt
Hilferding, Rudolf 1973a: Organisierter Kapitalismus, Reprint, Gießen
Hilferding, Rudolf 1973b: Das Finanzkapital, 2 Bde., Frankfurt
Hilferding, Rudolf 1973c: Böhm-Bawerks Marx-Kritik, in: Aspekte der Marxschen Theorie I, hrsg. von Friedrich Eberle, S. 130–195
Hochberger, Hunno 1974: Probleme einer materialistischen Bestimmung des Staates, in: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie Bd. 2, S. 155–204

Holz, Hans-Heinz 1968: Utopie und Anarchismus. Zur Kritik der kritischen Theorie Herbert Marcuses, Köln
Holzheuer, Walter 1972: Karl Kautskys Werk als Weltanschauung, München
Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. 1947: Dialektik der Aufklärung, Amsterdam
Horkheimer, Max 1968: Kritische Theorie, 2 Bde., Frankfurt
Horkheimer Max o. J.: Kritische Theorie Bd. III, Reprint o. O.
Horkheimer, Max 1971: Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Frankfurt
Horkheimer, Max 1974: Notizen 1950–1969 und Dämmerung, Frankfurt
Huch, Kurt-Jürgen 1967: Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie, Frankfurt
Huisken, Freerk/v. Flatow, Sibylle 1973: Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates, in: Probleme des Klassenkampfs Nr. 7, S. 83–153
Husserl, Edmund 1950: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Psychologie Bd. I, Den Haag
Husserl, Edmund 1956: Erste Philosophie Bd. I, Den Haag
Husserl, Edmund 1969: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Den Haag
Husserl, Edmund 1971: Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt
Husserl, Edmund 1972: Erfahrung und Urteil, Hamburg
Jansohn, Heinz 1971: Herbert Marcuse. Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik, Bonn
Jay, Martin 1973: The Dialectical Imagination, Boston-Toronto
Kambartel, Friedrich 1968: Erfahrung und Struktur, Frankfurt
Kammler, Jörg 1974: Politische Theorie von Georg Lukács, Neuwied-Berlin
Kant, Immanuel 1960: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg (Phil. Bibl. Meiner)
Kant, Immanuel 1967: Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg (Phil. Bibl. Meiner)
Kant, Immanuel 1968: Kritik der Urteilskraft, Hamburg (Phil. Bibl. Meiner)
Kaulbach, Friedrich 1973: Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens, in: Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, hrsg. von Gerold Prauss, Köln, S. 105–130

Kern, Horst/Schumann, Michael 1973: Industriearbeit und Arbeiterbewußtsein, Bd. I, Frankfurt
Kofler, Leo 1971: Technologische Rationalität im Spätkapitalismus, Frankfurt
Korf, Gertraud 1971: Ausbruch aus dem ›Gehäuse der Hörigkeit‹? Kritik der Kulturtheorien Max Webers und Herbert Marcuses, Frankfurt
Korsch, Karl 1966: Marxismus und Philosophie, Frankfurt
Korsch, Karl 1973: Politische Texte, Frankfurt
Korsch, Karl/Mattick, Paul/Pannekoek, Anton 1973: Zusammenbruchstheorie oder revolutionäres Subjekt, Berlin
Krahl, Hans-Jürgen 1971: Konstitution und Klassenkampf, Frankfurt
Krohn, Wolfgang 1976: Zur soziologischen Interpretation der neuzeitlichen Wissenschaft, in: Edgar Zilsel: Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft, Frankfurt, S. 8–43
Kurnitzky, Horst 1970: Versuch über Gebrauchswert, Berlin
Laplanche, Jean 1970: Marcuse und die Psychoanalyse, Berlin
Lehrke, Wilfried 1968: Kritische Bemerkungen zu den frühen philosophischen Auffassungen Herbert Marcuses, in: Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung, hrsg. von Dieter Bergner u. a., Berlin (DDR), S. 262–272
Lenk, Kurt 1972: Marx in der Wissenssoziologie, Neuwied-Berlin
Lenin, Wladimir Iljitsch: Werke in vierzig Bänden, Berlin (DDR)
Lipp, Wolfgang 1969: Apparat und Gewalt, in: Soziale Welt, Jg. 20, Heft 3, S. 274–303
Löwith, Karl 1953: Heidegger – Denker in dürftiger Zeit, Göttingen
Lübbe, Hermann 1963: Politische Philosophie in Deutschland, Basel-Stuttgart
Luhmann, Niklas 1966: Recht und Automation in der öffentlichen Verwaltung, Berlin
Luhmann, Niklas 1972: Rechtssoziologie, 2 Bde., Reinbek
Lukács, Georg 1920: Alte Kultur und neue Kultur, in: Kommunismus I/43, S. 1538–1549
Lukács, Georg 1923: Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin
Lukács, Georg 1966: Von Nietzsche zu Hitler, Frankfurt
Lukács, Georg 1968: Taktik und Ethik, in: Geschichte und Klassenbewußtsein, Neuwied-Berlin 1968, S. 45–78
Lukács, Georg 1969: Lenin, Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken, Neuwied-Berlin
Lukács, Georg 1971: Theorie des Romans, Neuwied-Berlin
Luxemburg, Rosa 1966: Politische Schriften, 3 Bde., Frankfurt

Luxemburg, Rosa 1970a: Schriften zur Theorie der Spontaneität, Reinbek
Luxemburg, Rosa 1970b: Die Akkumulation des Kapitals, Frankfurt
Lypp, Bernhard 1972: Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft, Frankfurt
MacIntyre, Alasdair 1971: Herbert Marcuse, München
Mann, Thomas 1960: Gesammelte Werke Bd. XI, Frankfurt
Marquard, Odo 1958: Skeptische Methode im Blick auf Kant, Freiburg
Marramao, Giacomo 1973: Zum Verhältnis von politischer Ökonomie und kritischer Theorie, in: Ästhetik und Kommunikation, Nr. 11, S. 79–95
Marx, Karl 1867: Das Kapital Bd. I, 1. Aufl., Hamburg
Marx, Karl 1953: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin (DDR)
Marx, Karl / Engels, Friedrich: Werke in vierzig Bänden (MEW), Berlin (DDR)
Marx, Karl 1969: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses, Frankfurt
Marx, Karl 1972: Über Friedrich Lists Buch ›Das nationale System der politischen Ökonomie‹, Archiv-Drucke Bd. 1, Berlin 1972
Marxistische Aufbauorganisation 1973: Die Krise der kommunistischen Parteien, Erlangen-München
Mattick, Paul 1969: Kritik an Herbert Marcuse, Frankfurt
Mattick, Paul 1971: Marx und Keynes, Frankfurt
Maurer, Reinhart 1975: Revolution und Kehre. Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung, Frankfurt
Maus, Ingeborg 1975: Die Basis als Überbau oder: ›Realistische Rechtstheorie‹, in: Probleme der marxistischen Rechtstheorie, hrsg. von Hubert Rottleuthner, Frankfurt, S. 484–514
Mendner, Jürgen H. 1975: Technologische Entwicklung und Arbeitsprozeß, Frankfurt
Merleau-Ponty, Maurice 1968: Abenteuer der Dialektik, Frankfurt
Motroschilowa N. / Samoschkin J. 1971: Marcuses Utopie der Antigesellschaft, Frankfurt
Müller, Wolfgang 1973: Zur Genesis der Formen abstrakter Identität aus der Entwicklung der Warentauschbeziehung, Manuskript, Berlin (jetzt erschienen unter dem Titel ›Geld und Geist‹ Frankfurt 1977)
Müller, Wolfgang 1975: Momente des bürgerlichen Staates in der griechischen Polis, in: Probleme des Klassenkampfs Nr. 17/18, S. 1–29
Musil, Robert 1970: Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek

Negt, Oskar/Kluge, Alexander 1972: Öffentlichkeit und Erfahrung, Frankfurt
Netzsch, Rudi 1973: Dialektik und Naturwissenschaft, in: Debatte um Engels Bd. I, hrsg. von Hartmut Mehringer und Gottfried Mergner, Reinbek, S. 48–99
Neumann, Franz 1967: Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft, in: Demokratischer und autoritärer Staat, Frankfurt, S. 7–58
Neumann-Schönwetter, Marina 1973: Psychosexuelle Entwicklung und Schizophrenie, Frankfurt
Neusüß, Christel 1972: Imperialismus und Weltmarktbewegung des Kapitals, Erlangen
Nietzsche, Friedrich 1966: Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, München
Nitsch, Wolfgang/Gerhardt, Ute/Offe, Claus/Preuß, Ulrich 1965: Hochschule in der Demokratie, Neuwied
Nitzschke, Bernd 1974: Die Zerstörung der Sinnlichkeit, München
Oetzel, Klaus-Dieter 1972: Konstitution und Kommunikation. Zu den Grundlagen der ›transzendentalen Hermeneutik‹ (Apel) bei Jürgen Habermas, Diplom-Arbeit Politologie, Freie Universität Berlin
Offe, Claus 1968: Technik und Eindimensionalität, in: Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. von Jürgen Habermas, Frankfurt, S. 73–89
Paetzold, Heinz 1974: Neomarxistische Ästhetik, Düsseldorf
Palmier, Jean-Michel 1973: Marcuse et la nouvelle gauche, Paris
Paul, Gerhard 1974: Kritik und Aktualität der Volksfrontkonzeption, in: Übergangsgesellschaften: Herrschaftsform und Praxis am Beispiel der Sowjetunion, hrsg. von Peter W. Schulze, Frankfurt, S. 293–395
Peter, Lothar 1972: Literarische Intelligenz und Klassenkampf. Die Aktion 1911–1932, Köln
Petrowsky, Werner 1971: Zur Entwicklung der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus, in: Probleme des Klassenkampfs Nr. 1, S. 129–176
Piccone, Paul/Delfini, Alexander 1970: Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism, in: Telos Nr. 6, p. 36–47
Pollock, Friedrich 1932: Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung, in: Zeitschrift für Sozialforschung I (1932), S. 8–27
Pollock, Friedrich 1933: Bemerkungen zur Wirtschaftskrise, in: Zeitschrift für Sozialforschung II (1933), S. 321–353
Pollock, Friedrich 1941a: State Capitalism. Its Possibilities and Limita-

tions, in: Studies in Philosophy and Social Sciences IX (1941), p. 200–226
Pollock, Friedrich 1941b: Is National Socialism a New Order? in: Studies in Philosophy and Social Sciences IX (1941), p. 440–455
Poulantzas, Nicos 1973: Faschismus und Diktatur, Erlangen-München
Poulantzas, Nicos 1974: Politische Macht und gesellschaftliche Klassen, Frankfurt
Projekt Klassenanalyse 1972: Leninismus – eine neue Stufe des wissenschaftlichen Sozialismus? 2 Bde., Berlin
Projekt Klassenanalyse 1973: Materialien zur Klassenstruktur der BRD. Erster Teil, Berlin
Projekt Klassenanalyse 1975: Louis Althusser. Marxistische Kritik am Stalinismus? Berlin
Rancière, Jacques 1972: Der Begriff der Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin
Rancière, Jacques 1975: Wider den akademischen Marxismus, Berlin
Rosdolsky, Roman 1969: Die Entstehungsgeschichte des Marxschen ›Kapital‹, 2 Bde., Frankfurt
Rothe, Wolfgang 1969: Der Aktivismus 1915–1920, München
Robinson, Paul A. 1969: The Freudian Left. Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse. New York-London
Rühle, Jürgen 1963: Literatur und Revolution, München
Sartre, Jean-Paul 1964: Marxismus und Existentialismus, Reinbek
Schäfer, Gert 1973: Die Kommunistische Internationale und der Faschismus, Offenbach
Scheler, Max 1972: Gesammelte Werke Bd. 3, Bern-München
Schimkowsky, Reinhard 1974: Zur Marx-Rezeption bei Hilferding, in: Zur Marx-Rezeption in der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus, hrsg. von Rolf Ebbighausen, Frankfurt, S. 173–212
Schluchter, Wolfgang 1972: Aspekte bürokratischer Herrschaft, München
Schmidt, Alfred 1962: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, Frankfurt
Schmidt, Alfred 1968: Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse, in: Antworten auf Herbert Marcuse, hrsg. von Jürgen Habermas, Frankfurt, S. 17–50
Schmidt, Alfred 1969: Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, in: Beiträge zu einer marxistischen Erkenntnistheorie, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt, S. 194–267
Schmidt, Alfred 1971: Geschichte und Struktur, München

Schmidt, Alfred 1973: Emanzipatorische Sinnlichkeit, München
Schmidt, Friedrich W. 1970: Hegel in der Kritischen Theorie der ›Frankfurter Schule‹, in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, hrsg. von Oskar Negt, Frankfurt, S. 17–58
Schmiederer, Ursula 1974: Aspekte sowjetischer Außenpolitik, in: Übergangsgesellschaften, hrsg. von Peter W. Schulze, a. a. O., S. 151–201
Schmitt, Carl 1969: Der Hüter der Verfassung, Berlin
Schnädelbach, Herbert 1971: Erfahrung, Begründung und Reflexion, Frankfurt
Schneeberger, Guido 1962: Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken, Bern (Selbstverlag)
Schneider, Michael 1973: Neurose und Klassenkampf, Reinbek
Schoolman, Morton 1975: Marcuse's ›Second Dimension‹, in: Telos Nr. 23, p. 89–115
Schopenhauer, Arthur 1923: Sämtliche Werke Bd. 2, Leipzig
Schubert, Joachim 1973: Die Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus – Kritik der zentralen Aussagen, in: Mehrwert. Beiträge zur Kritik der politischen Ökonomie, Nr. 4, S. 1–103
Schwabe, Klaus 1969: Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkriegs, Göttingen-Zürich-Frankfurt
Seifert, Jürgen 1974: Kampf um Verfassungspositionen, Frankfurt
Simmel, Georg 1916: Kant und Goethe, Leipzig
Simmel, Georg 1958: Philosophie des Geldes, Berlin
Simmel, Georg 1968: Das individuelle Gesetz, Frankfurt
Sohn-Rethel, Alfred 1970: Geistige und körperliche Arbeit, Frankfurt
Sohn-Rethel, Alfred 1971: Warenform und Denkform, Frankfurt
Sohn-Rethel, Alfred 1973: Ökonomie und Klassenstruktur des deutschen Faschismus, Frankfurt
Stark, Franz 1971: Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Raimund Popper. Eine Konfrontation, München 1971
Steigerwald, Robert 1969: Herbert Marcuses dritter Weg, Köln
Steinberg, Hans-Josef 1969: Sozialismus und Sozialdemokratie, Hannover
Stephan, Cora 1974: Geld- und Staatstheorie in Hilferdings ›Finanzkapital‹, in: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie Bd. 2, a. a. O., S. 111–155
Therborn, Göran 1970: The Frankfort School, in: New Left Review, Nr. 63, p. 65–96

Ulrich, Hans 1973: Die Einschätzung von kapitalistischer Entwicklung und Rolle des Staates durch den Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbund, in: Probleme des Klassenkampfs Nr. 6, S. 1–71
Vester, Michael 1972: Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß, Frankfurt
Vinnai, Gerd 1971: Identitätszerstörung im Erziehungsprozeß, in: Ästhetik und Kommunikation Nr. 4, S. 31–34
Vorländer, Karl 1911: Kant und Marx, Tübingen
Watt, Ian 1974: Der bürgerliche Roman, Frankfurt
Weber, Max 1924: Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen
Weber, Max 1971: Gesammelte politische Schriften, Tübingen
Weber, Max 1973: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen
Whorf, Benjamin Lee 1971: Sprache, Denken, Wirklichkeit, Reinbek
Wieacker, Franz 1952: Privatrechtsgeschichte der Neuzeit, Göttingen
Wiethölter, Rudolf 1974: Bürgerliches Recht, in: Handlexikon zur Rechtswissenschaft, hrsg. von Axel Görlitz, 2 Bde., Reinbek, S. 47–55
Willms, Bernhard 1969: Revolution und Protest, oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz
Winkelmann, Rainer 1974: Grundzüge und Probleme der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus, in: Zur Marx-Rezeption in der Theorie des staatsmonopolistischen Kapitalismus, a. a. O., S. 45–98
Wirth, Margaret 1972: Kapitalismustheorie in der DDR, Frankfurt
Wittgenstein, Ludwig 1968: Tractatus Logico-Philosophicus, Frankfurt
Woddis, Jack 1972: New Theories of Revolution. A commentary on the views of Frantz Fanon, Regis Debray and Herbert Marcuse, London
Zahn, Lothar 1969: Herbert Marcuses Apotheose der Negation, in: Philosophische Rundschau, Jg. 16, H. 3–4, S. 165–184
Zur Lippe, Rudolf 1974: Naturbeherrschung am Menschen, 2. Bde., Frankfurt